

School of Theology at Claremont



1001 1325507



# The Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711











LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT. N. F. Avd. 1. Bd 24. Nr 5.

BL  
610  
B7134  
1928

ZUR FRAGE NACH DEM URSPRUNG  
DER HELLENISTISCHEN  
MYSTERIEN

VON

EFRAIM BRIEM

||

---

LUND  
C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG  
OTTO HARRASSOWITZ



Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

---

---

LUND  
HÅKAN OHLSSONS BUCHDRUCKEREI  
1928



## I. Einleitung.

Die Entstehung der hellenistischen Mysterien gehört zu den interessantesten Problemen auf dem Gebiete der hellenistischen Religion, mit dem man sich gerade in unseren Tagen so intensiv beschäftigt. In diesen Mysterien konzentriert sich ja die Eigenart hellenistischer Frömmigkeit mit ihrem Individualismus, ihrem starken Erlösungsbedürfnis, ihren ethischen Nuancen und ihrer gnostischen Vergottungspekulation, mit ihrer Sehnsucht nach Befreiung von dem Übel des Todes und ihrer Neigung zu magischen Kult- und Sakramentalriten. Der Ursprung der hellenistischen Mysterien hängt darum in letzter Linie mit dem äusserst verwickelten Problem der Entstehung der hellenistischen Religiosität überhaupt zusammen und lässt sich nur in Verbindung damit vollkommen klarlegen. Das ist besonders bei der inneren Seite der Mysterien, bei ihrer religiösen Glaubenswelt, ihrer Frömmigkeit u. dergl. der Fall; das alles ist so innig mit der allgemeinen Glaubens- und Weltauffassung der Zeit — nicht zuletzt mit dem weitverzweigten und vielgestaltigen Gnostizismus<sup>1</sup> — verwoben, dass diese Probleme herangezogen und im gleichen Zusammenhang behandelt werden müssen. Auch wissen wir ja so wenig Exaktes von ihrem inneren Leben, ihren Gebeten und Gesängen, ihrer Liturgie und ihrem gemeinsamen Glaubensleben<sup>2</sup>. Das einzige, was wir einigermaßen kennen, ist einerseits allgemeine Tendenz und Grundcharakter der Mysterien, andererseits ihre äussere Gestaltung: die Initiationsriten, gewisse Kulthandlungen und das, was uns die spärlichen archäologischen Funde über die für den Gottesdienst bestimmten Lokale vermitteln.

---

<sup>1</sup> Vgl. A. DREWS, Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus, 1924, S. 67 ff. ANRICH, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum, 1894, S. 74 ff.

<sup>2</sup> Vgl. CUMONT, Les religions orientales dans le paganisme romain, 2 éd., 1909, S. 16 ff. ANGUS, The Mystery Religions and Christianity, 1925, S. 40 ff.

Wollen wir daher die hellenistischen Mysterien bis zu ihrem Ursprung zurückverfolgen, so müssen wir uns hauptsächlich an ihre Grundtendenz halten und nachforschen, ob es in den altorientalischen Religionen Kultformen und religiöse Institutionen gibt, deren Struktur und Grundtendenz den hellenistischen Mysterien einigermassen entsprechen und die Annahme eines historischen Zusammenhanges ermöglichen.

Auf den ersten Blick scheint man den Ursprung der einzelnen Mysterien leicht auseinanderhalten zu können. Sie haben je ihre besondere Heimat: die Isismysterien Ägypten, die Mithrasmysterien den Iran, die Attismysterien Phrygien u. s. w. und man sollte glauben, die Wurzeln wären einfach innerhalb dieser Religionsgebiete zu finden. So einfach ist aber die Sache nicht. Der Hellenismus ist seinem innersten Kern nach eine synkretistische Erscheinung<sup>1</sup> und das zeigt sich gerade in den Mysterien. Die alten antik-orientalischen Religionen traten schon vor Alexander aus ihrer Isolierung heraus und beeinflussten sich gegenseitig sehr stark. Spuren davon finden sich in den Mysterien. Die Isismysterien sind schon vor ihrer grossen Expansion in der hellenistischen Welt ausgesprochen griechisch betont<sup>2</sup>, die Mithrasmysterien früh mit ägyptischen Elementen durchsetzt<sup>3</sup>, die Attismysterien bereits in ihrer ältesten Form semitisch beeinflusst<sup>4</sup>. Die gegenwärtig zu Gebote stehenden Quellen gestatten nicht, alle Fäden in diesem bunten Gewebe zu entwirren; es ist aber notwendig, hier die Möglichkeit weitreichendster Einwirkungen in Betracht zu ziehen.

Abgesehen von der griechischen Religion, die ja den Grundstock zum hellenistischen Synkretismus geliefert hat, dürfte kaum irgendeine Religion von so tiefgehender Bedeutung für ihn gewesen sein wie die persische. Schon vor der Zeit des eigentlichen Hellenismus stand das griechische Denken in starkem Ausmasse unter dem Eindruck des persischen Dualismus und der persischen Eschatologie — nicht zuletzt unter dem des Glaubens an die Auferstehung des Leibes, eine griechischer Denkart so

<sup>1</sup> Vgl. KAERST, Geschichte des Hellenismus II, 2. Aufl. 1926, S. 208 ff.

<sup>2</sup> Vgl. ANRICH, Das antike Mysterienwesen, S. 44.

<sup>3</sup> DIETERICH, Eine Mithrasliturgie, 3. Aufl. 1923, S. 80 ff.

<sup>4</sup> HEPDING, Attis, S. 178.

fremde Vorstellung<sup>1</sup>. Und der persistische Einschlag im Gnostizismus ist zu bekannt, als dass er hier besprochen werden müsste<sup>2</sup>. Bei den Mysterien macht sich der persistische Einschlag natürlich vor allem in den Mithrasmysterien geltend. Zur Grundgestaltung der hellenistischen Mysterien hat aber die persische Religion nicht wesentlich beigetragen: soweit sich jetzt überblicken lässt, besass die persische Religion kein eigentliches Kulddrama, das in der Form des Mysteriengottesdienstes den Sieg des Lebens über den Tod darstellte und damit das Leben in seiner Gesamtheit zusicherte. Der persische Gottesdienst mit seinem heiligen Reinigungsfeuer war so gut wie ausschliesslich ein magischer Lustrationsakt, durch den man alle schädlichen und lebensfeindlichen Mächte und Stoffe im Dasein vernichten und zur Bewahrung und Reinigung der guten Lebensmächte beitragen wollte. Auch in der altphrygischen und in den übrigen kleinasiatischen Religionen dürften kaum Kultformen bestanden haben, die als Prototypen der hellenistischen Mysterien zu bezeichnen wären; von ihnen wissen wir aber zu wenig, um uns bestimmt äussern zu können.

Anders verhält es sich mit Ägypten und Babylonien. Schon wegen der internationalen Stellung, die diese Länder zur Zeit der Entstehung des Hellenismus einnahmen, lässt sich vermuten, dass sie bei der Ausgestaltung der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit eine hervorragende Rolle spielten. Lange vor der Zeit, da Ägypten durch die Ptolemäerherrschaft und der Gründung Alexandrias der Mittelpunkt des hellenistischen Synkretismus wurde<sup>3</sup>, war sein Einfluss auf Vorderasien und vor allem auf Griechenland von bedeutender Tragweite. Schon im 7. Jahrhundert vor Christus war Naukratis im westlichen Delta ein rein griechischer Staat mit griechischer Verwaltung und griechischen Gottheiten<sup>4</sup> und nach Ägypten reisten nicht nur Solon, Lykurgos,

<sup>1</sup> Vgl. vor allem W. JAEGER, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923, S. 133 ff.

<sup>2</sup> Siehe u. a. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis, S. 91 ff. DE FAYE, Gnostiques et gnosticisme, 2<sup>e</sup> éd. Paris 1925, S. 453 ff. REITZENSTEIN, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, passim. Dagegen I. SCHEFTELOWITZ, Die Entstehung der manich. Religion und des Erlösungsmyst. 1922. — WESENDONK, Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, 1924.

<sup>3</sup> SCHUBART, Ägypten von Alexander dem Grossen bis auf Mohammed, Berlin 1922.

<sup>4</sup> SCHUBART, Die Griechen in Ägypten, Lpz. 1927, S. 5 ff.



Thales, Pythagoras und Plato, um Neues und Ausserordentliches zu erleben, sondern Hunderte und Tausende folgten ihren Spuren.

Die Bedeutung der babylonischen Kultur und Religion in den Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt ist dagegen nicht so allgemein anerkannt. Meist glaubt man, Babylonien komme schon unmittelbar nach dem Fall des neubabylonischen Reiches nicht mehr in Betracht. Zweifellos ist das nicht der Fall; besonders die babylonische Religion war noch in christlicher Zeit lebenskräftig. Schon ANZ wies auf die bedeutende Anzahl jurisdischer, astronomischer und religiöser Texte hin<sup>1</sup>, die aus den nächsten Jahren vor Christi Geburt stammen und ihre Zahl hat sich seither noch vermehrt<sup>2</sup>. Als Babylonien unter die Herrschaft der Perser kam, war die babylonische Religion — die fremden Einwirkungen immer zugänglich gewesen war — allerdings persischen Einwirkungen ausgesetzt, übte aber selbst eine nicht weniger tiefgreifende Rückwirkung aus<sup>3</sup>. Das ganze spätere iranische Erlösungsmysterium hat sich, wie Reitzenstein gezeigt hat<sup>4</sup>, auf babylonischem Boden unter tiefgreifendster babylonischer Beeinflussung entwickelt. Babylon war in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt noch immer der geistige Mittelpunkt des persischen Reiches<sup>5</sup>. Hier gab es zahlreiche jüdische und persische Hochschulen בתי אב־דָר ׀ Häuser des Wissens, die in hohem Ansehen standen<sup>6</sup>.

Sowohl auf ägyptischem als auch auf babylonischem Boden existierten Kultformen, die man in gewissem Sinne als «Mysterien» bezeichnen könnte und die bei der Entstehung der hellenistischen Mysterien zweifellos von nicht geringer Bedeutung waren. Mehr lässt sich nicht sagen, denn von einer direkten Fortsetzung war auf keiner Seite die Rede. Soweit wir jetzt urteilen können, entstanden nämlich die hellenistischen Mysterien überall als Kult-

<sup>1</sup> Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Lpz. 1897, S. 59 ff.

<sup>2</sup> Vgl. JENSEN und ANDRÉ, Aramäische Inschriften aus Assur und Hatra aus der Partherzeit, in: Mitteilungen d. D. M. G. 1920. Nr. 60; ZIMMER, ZDMG 76, 1922, S. 37; GOUTBROD, Über die wahrscheinliche Lebensdauer der assyrisch-babylonischen Sprache, Zeitschrift für Assyriologie VI S. 26—33.

<sup>3</sup> Vgl. ANZ, a. a. O. S. 61.

<sup>4</sup> Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921, bes. S. 94 ff.

<sup>5</sup> SCHEFTELOWITZ, Die Entstehung der manichäischen Religion u. d. Erlösungsmyst., 1922, S. 3 ff.

<sup>6</sup> Vgl. I. FUNK, Die Juden in Babylonien, 1902, S. 41 ff.

vereinigungen, die es den Mitgliedern ermöglichen sollten, im fremden Lande ihren von den Vätern ererbten Nationalkult auszuüben.

So verhielt es sich mit den Attismysterien. Als die Phryger allmählich in den Handelsverkehr, der zuerst in den Händen der Semiten, dann in denen der Griechen lag, mithineingezogen wurden, verliessen manche Mitglieder des Stammes die Heimat, um in den Kulturstädten an der Küste ihr Glück zu versuchen. Sie vergassen aber in der Fremde ihre heimische Religion nicht, sondern wo einige von ihnen zusammen waren, gründeten sie Kultvereine zur Ausübung ihres nationalen Gottesdienstes. Kam es dahin, dass Stammfremden die Kultgenossenschaft gewährt wurde, so mussten diese natürlich erst die Einweihungsriten durchmachen, durch welche sie als Kinder der Stammesgöttin, der grossen phrygischen Mutter adoptiert wurden. Von da ab galten sie als stammverwandte Glieder der Kultfamilie, als Brüder und Schwestern<sup>1</sup>. Eine solche Kultgenossenschaft haben wir im Peiraeus vor uns, wo sich die Attisverehrer schon zu Beginn des 4. Jahrhunderts zu einem κοινὸν τῶν ὀργεῶνων zusammengeschlossen hatten<sup>2</sup>.

Dasselbe war sicherlich auch bei den Mithrasmysterien der Fall. Über die Art ihrer Ausbreitung finden wir von den klassischen Autoren nur bei Plutarch eine Nachricht; er erzählt, dass die von Pompejus besiegten kleinasiatischen Seeräuber auf dem Olymp seltsame Opfer darbrachten und geheime Mithrasriten vollzogen: Ξενάς δὲ θυσίας ἔθυσον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ καὶ τελετὰς τινὰς ἀπορρήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέγχι δεῦρο διασώζεται καταδειγθεῖσα πρῶτον ὑπ' ἐκείνων (Vit. Pompei 24). Zu dieser spärlichen Notiz kommt noch eine Nachricht bei Lactantius Placidus (Theb. IV, 717), wonach dieser Kult von den Persern über die Phryger nach Rom gekommen ist: *quae sacra primum Persae habuerunt, a Persis Phryges, a Phrygibus Romani*<sup>3</sup>. Durch zahlreiche andere Zeugnisse wissen wir aber, dass die Mithrasmysterien als geschlossene Genossenschaften von *cultores Solis invicti Mithrae* organisiert waren. Über ihre gesetzliche Stellung sind wir nicht orientiert; möglicherweise organisierten sie sich in Rom zuerst als Begräbnisgenossenschaften, *collegia funeraticia*,

<sup>1</sup> HEPDING, Attis, S. 178.

<sup>2</sup> HEPDING, a. a. O. S. 136 ff.

<sup>3</sup> CUMONT, Les religions orientales<sup>2</sup>, S. 211.

und wurden so der solchen Korporationen zugestandenen Privilegien teilhaftig<sup>1</sup>. Dass sie sich aber noch immer als persische Kultgenossen fühlten, geht unter anderen daraus hervor, dass die Mysterienmitglieder eines gewissen Grades *πέρσαι* hiessen; das deutet an, dass die aufgenommenen Fremden durch die Weihe zu »Persern« wurden<sup>2</sup>.

Denselben Charakter privater, geschlossener Kultvereinigungen trugen wohl auch die Isismysterien bei ihrer Ausbreitung über die römische Welt. Wie wir später sehen werden, bildet die Entstehungsgeschichte der Isismysterien ein so ziemlich einzig dastehendes Phänomen; sie entstanden nämlich in Verbindung mit dem eigenartigen Sarapiskult, der sein Dasein der bewussten Religionspolitik der Ptolemäer verdankt. Schon von Anfang an wurden hier ägyptische und griechische Kultelemente vermischt, wodurch ein typisch synkretistischer Kult entstand. Als sich dann der Sarapiskult über das römische Reich ausbreitete, geschah dies fast ausnahmslos durch ägyptische Kauf- und Seeleute, die sich in den Hafenzentren an der Mittelmeerküste niederliessen und dort Tempel gründeten, die zum Mittelpunkt ägyptischer Gemeinden und Kultgenossenschaften wurden. Schon im 4. Jahrh. v. Chr. gab es in Piräus ein derartiges, noch ganz privates, Sarapis- und Isisheiligtum; hundert Jahre später existierten in Athen, Smyrna und Priene, auf Rhodus, Lesbos u. s. f. ähnliche Tempel<sup>3</sup> und von hier aus ging der Siegeszug rasch weiter. Wie ein solcher Tempel mit dazugehöriger Kultgemeinde entstand, erfahren wir aus einer Aretalogie, die aus Delos und aus der Zeit um 200 v. Chr. stammt<sup>4</sup>. Diese besteht zuerst aus einer Prosaerzählung, darnach folgt eine Hymne in Hexametern, 65 Zeilen lang, alles auf einem Stein eingegraben. Der Urheber ist Apollonios, ein Sarapis-Priester, dessen Ahne einst von Ägypten gekommen war und ein kleines Sarapiskultbild mitgebracht hatte. Er bewahrte es zuerst in einer Privatkapelle in seinem Hause auf, erhielt aber in einem Traum vom Gott den Befehl, einen ordentlichen Tempel errichten zu lassen. Das tat er auch. Sobald aber der Tempel fertig war, wurde Apollonios von der Polizei ergriffen

<sup>1</sup> CUMONT, Die Mysterien des Mithra<sup>8</sup>, 1923, S. 77 ff., 155 ff.

<sup>2</sup> Vgl. DIETERICH, Eine Mithrasliturgie<sup>8</sup>, S. 151.

<sup>3</sup> ERMAN, Die ägyptische Religion<sup>2</sup>, 1909, S. 260 ff.

<sup>4</sup> WEINREICH, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion 1919, S. 19 ff.



und angeklagt, wahrscheinlich mit der Motivierung, ohne obrigkeitliche Erlaubnis einen neuen Kult eingeführt zu haben. In einem neuen Traum gab ihm aber der Gott das trostreiche Versprechen: *νικήσομεν*, was auch erfolgte. Denn zum grossen Erstaunen des herbeigeströmten Volkes griff Sarapis selbst in die Gerichtsverhandlungen ein, der Ägypter wurde freigesprochen und der Kult stand bald in hohem Ansehen und breitete sich rasch aus.

Diese Aretalogie gewährt einen guten Einblick in das Verfahren bei der Ausbreitung solcher Mysterienkulte. Es beginnt damit, dass einige wenige Glaubensgenossen, oft Mitglieder ein- und derselben Familie, nach einem neuen Ort ziehen. Dort üben sie ihren Kult anfangs nur für sich aus, gewinnen aber nach und nach immer mehr Glaubensgenossen. Schliesslich fühlen sie sich so stark, dass sie einen Tempel erbauen und sich damit als eine feste, geschlossene Kultgemeinschaft konstituieren.

Das bisher Gesagte beschäftigt sich nur mit der äusseren Seite der Entstehung der hellenistischen Mysterien, nicht mit der inneren, ihrem Grundcharakter. Hier ist die Kontinuität mit den alten orientalischen Kulturen am stärksten erhalten, es tritt aber eine Verschiebung ein, welche — wenn auch nicht so radikal, wie man im allgemeinen annimmt — die hellenistischen von den altorientalischen Mysterien trennt. Um einerseits die Kontinuität, andererseits die stattgefundene Verschiebung klarlegen zu können, müssen wir zuerst kurz zusammenfassen, was wir von den altorientalischen »Mysterien« wissen.

---

## II. Die babylonischen Mysterien.

Wenn wir zuerst auf die babylonische Religion eingehen, so ist es eine seit langem anerkannte Tatsache, dass hier von der ältesten sumerischen bis zur neubabylonischen Zeit neben dem täglichen, allgemein zugänglichen Kult andere Kultriten bestanden, die man mit einer geheimnisvolleren Atmosphäre umgab und die schon die Babylonier selbst als *pirištu* oder *niširtu*, was sich mit „(göttliches) Geheimnis“ übersetzen lässt, bezeichneten. In letzter Zeit — den Anlass boten die intensiven Untersuchungen der hellenistischen Mysterien — widmete man besonders dieser Seite des babylonischen Kults grosse Aufmerksamkeit und wollte hier ausgeprägte »Mysterien« finden.<sup>1</sup> Wie wir im folgenden sehen werden, entspricht das kaum den Tatsachen; es dürfte richtiger sein, mit Zimmern von »Geheimnissen« oder »Geheimkulten« zu sprechen.<sup>2</sup>

Genau genommen lassen sich in der babylonischen Religion zwei Arten von *niširtu* unterscheiden; man könnte die eine Geheimwissen, die andere Geheimkulte nennen. Erstere waren mit dem magischen Kultapparat verbunden und bestanden in der Kenntnis gewisser Riten und Kulthandlungen, die zu heilig und zu gefährlich waren, um gewöhnlichen Menschen mitgeteilt zu werden und die sich innerhalb bestimmter Priesterklassen traditionell vererbten. Das war besonders bei einer Anzahl von Kulturen der Fall, mit denen der *barû*-Priester zu tun hatte, nämlich bei der Wahrsagemantik, vor allem der Eingeweideschau. Diese war streng geheim und da die Deutung — wie sich aus den Tausenden von erhaltenen

---

<sup>1</sup> Z. B. BOSSIER, Les mystères babyloniens i Archives suisses d'Anthropologie générale I, 1914, S. 88 ff. VOLLGRAFF, ΕΠΙΦΩΣ ΕΣ ΤΑΑ' ΕΜΕΤΟΝ. Over den oorsprong der dionysische mysteriën, Amsterdam 1924. GRESSMANN, Babylonische Mysterien, ZATW, 42, 1924, S. 156 ff.

<sup>2</sup> Zeitschrift f. Assyriologie, 36, 1926, S. 83 ff. ZDMG 74, 1920, 429 ff. Ibid. 76, 1922, S. 36 ff.

magischen Keilschrifttafeln ersehen lässt — sehr verwickelt und willkürlich war, bedurfte man sicherlich sehr umfassender Vorstudien, um sich die Technik anzueignen. So sagte man von dem, der nicht zum *bârû*-Priester taugte: *lâ nâšir paršé ša itaŠamaš u itaAdad*, »nicht darf er die Kultriten des Šamaš und Adad schauen«. <sup>1</sup> Auch sonst wurden die Priester Bewahrer der göttlichen Geheimnisse, *nâšir pirišti ilâni rabûti*, genannt und man achtete sehr darauf, dass nur Priesterkandidaten diese *nîširtu* oder *pirištu* lernten. Im *kalû*-Ritual heisst es: *nêpiš an-na-a ša te-ip-pu-uš tarbû immar a-hu-ú lâ mâr bêl parši ul immar ûm<sup>meš</sup>-šu likrû<sup>meš</sup> mûdu-ú a-na mûdu-ú li-kal-lim lâ mûdu-ú ul immar ina ikkibi itaAni itaEnlil u itaEa ilâni rabûti* »diese Riten, die du ausführst, soll der Priesterschüler sehen, der Aussenstehende, der die göttlichen Kultriten nicht kennt, soll sie nicht sehen, damit seine Tage nicht verkürzt werden. Der Geweihte (oder der Wissende) möge sie dem Geweihten zeigen. Der Nichtgeweihte darf sie nicht sehen, denn das haben die grossen Götter Anu, Enlil und Ea verboten«. <sup>2</sup> Da sich diese priesterlichen Ämter oft vererbten, ging auch dieses geheime Wissen vom Vater auf den Sohn über; im Schöpfungsepos *Enuma eliš* wird über den Fortbestand dieser Kultdichtung gesagt *en-ku mu-du-u mit-ħa-riš lim-tal-ku li-ša-an-ni-ma a-bu ma-ri li-ša-ħi-iz* »Weise und Wissende mögen darüber sprechen; der Vater möge sie seinem Sohn erzählen und ihn sie lehren« (VII, 126—27) <sup>3</sup>.

Dieses Geheimwissen umfasste aber nicht nur Kultdichtungen, sondern auch fast alle Zweige der babylonischen Wissenschaft wie Astrologie und Mathematik, ja sogar die Schreibkunst, Handwerke u. dergl. <sup>4</sup> In einem der Baudokumente Nabonids werden die »weisen Mathematiker, die in der Tempelakademie wohnen« und die bei der Restaurierung geholfen hatten, als »Bewahrer der Geheimnisse der grossen Götter«, *dupšar mi-na-a-ti en-ku-ú-tu a-ši-ib bît mu-um-mu na-šir pi-riš-ti ilâni<sup>meš</sup> rabûti<sup>meš</sup>* bezeichnet. <sup>5</sup>

<sup>1</sup> K 2486 ZIMMERN, Beiträge z. Kenntnis der babylonischen Religion, Ritualtafel Nr. 24, Ders. in ZDMG 74, 1920, S. 433.

<sup>2</sup> THUREAU-DANGIN, Rituels Accadiens, Paris 1921, S. 16.

<sup>3</sup> EBELING, Das babylonische Welterschöpfungsglied, Breslau 1921, S. 74.

<sup>4</sup> Vgl. JEREMIAS, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, S. 10 ff.

<sup>5</sup> LANGDON, Neubabylonische Königsinschriften, VAB IV, S. 256, Col. I, 33.



Auch das ganze Wissen von den Göttern wird *pirištu* und *niširtu* genannt; als Ut-napištim Gilgamés von der Sintflut erzählen soll, beginnt er: *lu-up-te-ka* <sup>1</sup> *Gilgameš a-mat ni-šir-ti u pi-riš-tu ša ilāni ka-a-ša lu-uk-bi-ka*, »Verborgenes Wissen will ich dir, Gilgameš, eröffnen und ein Geheimnis der Götter will ich dir künden«. <sup>1</sup>

Dieses »geheime Wissen« ist sicherlich nicht als irgendeine Mysterienweisheit zu betrachten, die in geschlossenen Kultverbänden gehütet und nur dem Eingeweihten mitgeteilt wurde. Es handelt sich hier vielmehr um dieselben priesterlichen Berufsgeheimnisse, welche die Priesterklasse als Besitzer dieses geheimen magischen Wissens immer zu einer grossen Macht im Gemeinwesen machten.

Neben diesem Geheimwissen gab es in der babylonischen Religion auch Geheimkulte, d. h. gewisse kultdramatische Feste; ihren Mittelpunkt bildeten der Tod und die Auferstehung des Gottes als die notwendige Bedingung für den Sieg des Lebens über den Tod.

Der zweifellos älteste der Kulte war der mit Tamúz verbundene. Er weist nicht nur äusserst primitive Züge auf, sondern wir können auch inschriftlich feststellen, dass seine Glanzzeit in die älteste sumerische Zeit fällt. Die meisten Tamúzgesänge sind sumerischen Ursprungs; während wir in der ältesten Zeit viele mit Tamúz zusammengesetzte Personennamen finden, ist unter Hammurapi und später kein einziger belegt. <sup>2</sup>) Es ist ferner charakteristisch, dass Tamúz in den historischen Königsinschriften aus der babylonisch-semitischen, assyrischen oder neubabylonischen Zeit nicht vorkommt. Das beweist, dass der Tamúzkult in der semitischen Zeit keine offizielle Stellung im Staate einnahm; offenbar hatten ihn andere naheverwandte Kulte verdrängt, vor allem die mit dem *Akitufest* (s. unten) verknüpften. Er lebte aber wahrscheinlich noch in den breiteren Volksschichten weiter. <sup>3</sup>

Wiewohl uns nicht wenige den Tamúzkult betreffende Hymnen

<sup>1</sup> XI, 9–10, KB VI, 1, S. 230.

<sup>2</sup> Der spätere babylonische Eigenname *Dúza-a-a* ist sicherlich aus dem Monatsnamen abgeleitet, siehe TALLQVIST, Neubabylonisches Namenbuch, Acta Societatis Scientiarum Fennica, Bd 32, 2, 1906, S. XXVIII.

<sup>3</sup> ZIMMERN, Der babylonische Gott Tamúz, Abh. der K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XXVII, 1909, S. 722.

und liturgische Aktenstücke erhalten geblieben sind, kennen wir doch seine eigentliche Ausgestaltung nicht näher.<sup>1</sup> Es dürfte aber kein Zweifel darüber herrschen, dass es sich hier um reine Fruchtbarkeits- und Vegetationsmagie gehandelt hat. Sein Fest wurde um die Mittsommerzeit gefeiert, wo das junge Grün des Frühlings unter der Strahlenglut der Sommersonne dahinwelkte: in der Zeit des Akkadreiches (ung. 2800 v. Chr.), wo das Jahr anscheinend um die Wintersonnenwende begann, hiess der sechste Monat *ezen-dumu-zi*; als man später in der altbabylonischen Zeit das Neujahr bis zum Neumond vor der Frühlings-Tag-und-Nachtgleiche verschob, behielt man das Tamûzfest um die Sommersonnenwende bei, so dass jetzt der vierte Monat nach Tamûz benannt wurde.<sup>2</sup>

Tamûz war aber kein reiner Vegetationsgott, er war ebenso sehr mit den Tieren und Herden verbunden: einige seiner häufigsten Beinamen sind »der Hirt«, sum. *gûb-ba*, akk. *re'û*, »Herr der Hirtenwohnung«, sum. *umune dû-gûb-ba*, »Herr des Viehhofes«, sum. *umune é-tûr-a*, »Herr der Viehhürde«, sum. *lugal-amaš*.<sup>3</sup> Er ist also eine Personifizierung der Lebenskraft überhaupt, bei Pflanzen und Tieren. Wie überall bei solchen Vegetations- und Fruchtbarkeitsriten wurde Tamûz' Tod mit Weinen und Wehklagen begleitet. In einem allerdings späten Text, der aber sicherlich auf ältere Originale zurückgeht, wird vom Weinen, *bikîtum*, über den Gott Dumu-É-Zi im Monate Tamûz gesprochen<sup>4</sup> und in einem anderen Text wird der Monat Tamûz als *arah kimîtum* *im Tamûzi* »der Monat der Bezwingung des Tamûz« bezeichnet.<sup>5</sup> In der babylonischen Literatur sind Hinweise auf den Klagecharakter des Tamûzfestes nicht so selten; hier möge besonders der bekannte Passus im Gilgamešepos erwähnt

<sup>1</sup> S. vor allem ZIMMERN, Sumerisch-babylonische Tamûzlieder (Ber. der phil.-hist. Klass. d. Sächs. Ges. d. Wiss. Bd 59, 1907, S. 207 ff.). DEES., Babylonische Hymnen und Gebete, Der alte Orient XIII, 1. LANGDON, Sumerian and Babylonian Psalms, Paris 1909, S. 299 ff. WITZEL, Revue d'Assyriologie T. X, S. 158 ff.

<sup>2</sup> ZIMMERN, Der babylonische Gott Tamûz, S. 731 ff. LANGDON, Tammuz and Ishtar, 1914, S. 9, Anm. 1.

<sup>3</sup> ZIMMERN, a. a. O. S. 700.

<sup>4</sup> Zeitschr. f. Assyr. VI, S. 243, 34. ZIMMERN, a. a. O. S. 733

<sup>5</sup> REISNER, Sumerisch-babylonische Hymnen, 1896 S. 145, 13 b, ZIMMERN, a. a. O. S. 732.

werden, wo Gilgameš Ištar alle die Liebhaber vorwirft, über die sie Unglück gebracht hat und dabei bezüglich Tamûz sagt (VI, 46—47): *a-na* <sup>10</sup>*Tamûzi ha-mi-ri su-uḫ-re-ti-ki šat-ta a-nu šat-ti bi-tak-ka-a tal-ti-meš-šu* »dem Tamûz, deinem Jugendgeliebten, bestimmtest du Jahr für Jahr Weinen».

Besonders in den Tamûzgesängen tritt die Vorstellung vom Tode Tamûz' und die Klage darüber deutlich hervor. Ein typisches Beispiel ist CT XV, 29 ff. <sup>1</sup>

Ein rasender Sturm hat ihn gebrochen, zum(?) Berge <sup>2</sup> hat er  
seinen Weg genommen,(?)  
wie ein Rohr ist er zerbrochen, am Haupte ist er [.....]

Der Mannhafte, sein Feld hat er verlassen,

der Hirte Tamûz, in Bedrängnis ist er,

Seine Mutter, Wehklage um ihn möge sie anstellen,

Wehklage, Seufzen um ihn möge sie anstellen.

Indem sie geht, schmerzliche Wehklage erhebt sie,

indem sie sitzt streckt sie die Hand nach dem Herzen.

Wehklage läßt sie erschallen, Wehklage, die schmerzlich ist,

Geschrei läßt sie erschallen, Geschrei, das schmerzlich ist.

Seine Schwester, indem sie aus der Hürde(?) herauskommt,

Geštin-anna, (seine) leibliche Schwester, indem sie aus der  
Hürde(?) herauskommt,

Der Späher, der Gallu-Dämon tritt ihr entgegen,

zu der Mutter, der Geštin spricht er also:

Warum(?) zu(?) deinem Bruder, dem beweinten, willst du ein-  
treten(?),

»warum(?) zu(?) Tamûz, dem beklagten, willst du ein-  
treten(?) ?

Mit(?) dem Gallu-Dämon schlägt sie den Weg ein,

der Totschläger Dämon, auf der Strasse begleitet (?) er  
sie;

der Unterjocher(?)-(Dämon), zu jenem geht er mit ihr,

der Alu-Dämon, zu jenem geht er mit ihr.

In dieser Hymne wird zuerst deutlich Tamûz' Tod geschildert: von den bösen Totendämonen hinweggeführt, hat er die

<sup>1</sup> Nach der Übersetzung ZIMMERNs, a. a. O, XIII, 1, S. 12.

<sup>2</sup> D. h. in die Unterwelt.



düstere Fahrt in den Weltberg», wie die Unterwelt in der babylonischen Literatur oft genannt wird, angetreten<sup>1</sup>. Während man dieses Thema in den Tamûzgesängen in mannigfaltiger Weise variiert und auch seinen Aufenthalt in der Unterwelt — als deren Herr und Herrscher er auftritt — ausführlich schildert<sup>2</sup>, so wird aber seine Auferstehung und Rückkehr ins Leben nicht erwähnt und auch findet sich nichts darüber, wie man sich diese Rückkehr vorgestellt hat. Andeutungen in den Texten scheinen aber doch darauf schliessen zu lassen. Wie Langdon bemerkt<sup>3</sup>, ist aus mehreren Ausdrücken in den Hymnen ersichtlich, dass man ein Bild des jungen Gottes verfertigt und dieses, in heilige Gewänder gehüllt, in ein mit Blumen und Getreide geschmücktes Boot gelegt hat, das dann in die Wellen des Euphrat oder Tigris hinausgestossen wurde. Oder man warf das Bild einfach ins Wasser. In IV R 30 Nr. 2 und Reisner, Hymn. Nr. 37, B 2 1 ff.<sup>4</sup> heisst es: *si-ih-ĥi-ru-tu-šu ina e-lip-pi ĥi-bi-tim šal-lum, rab-bu-tu-šu ina e-bu-ri šal-lu-ma* »als Kleiner in einem versinkenden Schiffe liegt er, als Grosser im Getreide taucht er unter und liegt (darin)«. Nun verhält es sich sicherlich nicht so, wie Langdon annimmt, dass his descent beneath the waves symbolized his transportation to Arallû by demons; wir haben hier vielmehr die Zeremonie vor uns, die dem toten Tamûz neues Leben gibt. Das, was Tamûz, d. h. die Vegetation und die Fruchtbarkeit tötet, ist die Dürre unter den brennenden Sonnenstrahlen des Hochsommers; was ihn zum neuen Leben erweckt, ist das Wasser, in das man ihn senkt. An mehreren Stellen in den Hymnen wird Tamûz mit verschiedenen Pflanzen und Gewächsen verglichen, die kein Wasser bekommen und darum sterben. So heisst es z. B. IV R 27, Nr. 1, Zeile 15 ff.:<sup>5</sup> *bi-i-nu ša ina mu-sa-ri-e me-e la iš-tu-û, kim-mat-su ina ši-e-ri ar-*

<sup>1</sup> S. unten S. 22 ff., wo auch von Marduk, als man ihn sich in der Unterwelt denkt, gesagt wird, er sei »im Berge«.

<sup>2</sup> Z. B. IV R 27 Nr 1, Zeile 15, CT XV, 18 (15821), Zeile 7, siehe ZIMMERN, Sum.-bab. Tamûzlieder, 1907, S. 220 und 226. Vgl. BAUDISSIN, Adonis und Esmun, 1911, S. 102.

<sup>3</sup> Tammuz and Ishtar, 1914, S. 11 ff., Art. »Mysterien« (Babyl.) in HASTINGS, Encyclopedia of Religions and Ethics 9, S. 70.

<sup>4</sup> ZIMMERN, Sum.-bab. Tamûzlieder, S. 206.

<sup>5</sup> ZIMMERN, a. a. O. S. 220.

*ta la ib-nu-ú il-dak-ku ša ina ra-ti-šu la i-ri-šu, il-dak-ku ša iš-du-nu-uš in-na-aš-ḫu, ku-ú šu ina mu-sa-ri-e me-e la iš-tu-ú.* »Eine Tamariske (ist er), die im Garten Wasser nicht getrunken, deren Krone auf dem Feld keine Blüte hervorgebracht hat; eine Weide, die an ihren Wasserrinne nicht 'jauchzte', eine Weide, deren Wurzeln ausgerissen sind; ein Kraut, das im Garten Wasser nicht getrunken.« Es handelt sich hier um dieselben Riten, die bei Vegetationsmagie immer und überall vorkommen; entweder kleidet man einen Menschen grün oder man macht aus Getreide und Pflanzen ein Bild, das mit Wasser begossen oder in einen See, resp. einen Fluss geworfen wird.

Bei der syrischen Adonisklage, die sich mit dem Tamûzfest in bedeutungsvollen Punkten berührt, legte man Adonis' Bild auf ein Lager von Blumen und Früchten; nach seiner rituellen Vermählung mit der Fruchtbarkeitsgöttin Aphrodite warf man das Bild ins Meer und hielt die Totenklage über ihn.<sup>1</sup>

Analogen Riten werden wir auch im ägyptischen Osiriskult begegnen. Das Wasser ist das Lebenselement, das dem toten Gott (wie auch der verdorrten Pflanzenwelt) neues Leben gibt.

Es besteht also Gewissheit darüber, dass der Tamûzkult reine Fruchtbarkeits- und Vegetationsmagie war, wie wir sie bei verschiedenen Völkern finden. Wir hören nirgends — wie bei Marduks Tod und Wiedererstehung im *Akitufest* — dass sich der Gott in die Unterwelt begibt, um gegen die Mächte des Todes und der Finsternis zu kämpfen oder dgl. Man darf darum den Tamûzkult nicht, wie es oft geschieht, als eine Art Mysterienfest im strengen Sinne des Wortes auffassen, wodurch der Mensch die eigene Auferstehung oder ein besseres Schicksal im Jenseits zugesichert erhält. Zimmerns vorsichtiges und nüchternes Urteil ist noch immer allen zu empfehlen, deren kühne Phantasie aus unseren dürftigen Quellen alle möglichen Mysterienriten herauslesen zu können glaubt: »Immerhin bleibt es eine gefährliche Sache, ohne wirkliche sichere urkundliche Unterlagen der blossen Kombination hier allzu grossen Spielraum zu gewähren, da es gar zu leicht geschehen kann, dass auf diese Weise der einheimischen babylo-

<sup>1</sup> FRAZER, *The golden Bough*, Adonis, Attis, Osiris. Vol. I, S. 223 ff. MARTIN PÉRON NILSSON, *Primitive Religion*, 1914, S. 35 ff.; vgl. auch S. 31 ff. und 55 ff.

nischen Tamúzverehrung Vorstellungen untergeschoben werden, die doch vielleicht erst in ausserbabylonischen Kreisen und in neubabylonischer Zeit entstanden oder wenigstens zum vollen Durchbruch gekommen sind. So muss ich z. B. vor allem auch die Frage einstweilen immer noch offen lassen, ob und wie weit etwa bereits mit dem babylonischen Tamúzkult auch wirklicher Mysterienkult in dem Sinne verknüpft war, dass man die im Kulte gefeierten Erlebnisse des Gottes, sein Sterben und sein Wiederaufleben, als vorbildlich für das Schicksal der einzelnen Kultteilnehmer betrachtet hätte; ob ferner solche mystischen Vorstellungen vielleicht in Laienkreisen vorhanden waren, in den offiziellen Priesterkreisen dagegen etwa mit Bewusstsein abgelehnt wurden.»<sup>1</sup>

Ganz anders verhält es sich mit Marduks Tod und Wiederaufleben, einer Feier in Verbindung mit dem Neujahrsfest, *isinnu zagmuku* oder *isinnu akîtu*.<sup>2</sup> Höchst wahrscheinlich war sie ihrem ursprünglichen Wesen nach dem Tamúzkult verwandt<sup>3</sup> oder entwickelte sich wenigstens aus Kultfesten, die einen diesen ähnlichen Charakter besaßen. Dieser Charakter veränderte sich aber im Laufe einer langen Entwicklung, besonders durch die Milieuveränderung — an Stelle der viehzüchtenden und ackerbautreibenden Gemeinde war eine ausgeprägte Stadtbevölkerung als Ausüßer des Kults getreten — so, dass die Form des Vegetations- und Fruchtbarkeitskultes immer mehr verschwand.<sup>4</sup>

Das *Akîtu*fest war das wichtigste der babylonischen Kultfeste und ist von der ältesten sumerischen bis zur persischen und seleukidischen Zeit inschriftlich belegt. Wir kennen es am besten von Babylon, wiewohl man das Fest mit grosser Wahrschein-

<sup>1</sup> Vgl. ZIMMERN, Der bab. Gott Tamúz, S. 39 ff.

<sup>2</sup> In der immer mehr anschwellenden Literatur über dieses Fest sind am wichtigsten: ZIMMERNs beide grundlegende Arbeiten: Zum babylonischen Neujahrsfest BSGW 58, 1906 und Zweiter Beitrag, BSGW, 70, 1918; ferner S. O. LANGDON, The Babylonian Epic of Creation, Oxford 1923; F. THUREAU-DANGIN, Rituels accadiens, Paris 1921; SVEND AAGE PALLIS, The Babylonian Akitu Festival, D. Vid. Selsk. Hist. phil. Meddel. XXI, Kbh 1926; ZIMMERN, Das babylonische Neujahrsfest, a. O. 25, 3, Lpz. 1926.

<sup>3</sup> Vgl. LANGDON, Epic of Creation, S. 33.

<sup>4</sup> Vgl. dazu PALLIS' ausgezeichnete Untersuchung in The Babylonian Akitu Festival, S. 268 ff., vor allem S. 295 ff.

lichkeit in den meisten babylonisch-assyrischen Städten gefeiert hat; bestimmt war das in Uruk, Assur, Ninive, Harran, Dilbat und Milkia der Fall.

Das Akitufest in Babylon überglänzte alle anderen. Es fand an den zwölf ersten Tagen des Monats Nisan statt. Das Ritual des ersten Tages kennen wir nicht; die drei darauffolgenden Tage wurden hauptsächlich — wie aus dem wichtigen Ritualtext DT 15 + DT 14 + DT 109 + MNB 1848 hervorgeht — von Opfern und Rezitationen in Anspruch genommen, die zu Ehren Marduks und Sarpanitus, seiner Gemahlin, vom höchsten Priester, *urigallu*, und den übrigen Priestern im Haupttempel Esagila ausgeführt wurden. Am Abend des 4. Nisan rezitierte der Hohepriester vor der Statue Marduks das grosse Welterschöpfungsepos *Enuma eliš*. Dieses Epos spielte im Akitufest eine wichtige Rolle: es bildete nicht nur die grosse Festperikope, die bei allen wichtigen Momenten rezitiert wurde, sondern mehrere Kulthandlungen waren dramatisierte Episoden des Welterschöpfungsmythus. Der innerste Kern des Neujahrsfestes scheint nämlich eine kultdramatische Darstellung des Schöpfungsverlaufes gewesen zu sein: man stellte sich die Welterschöpfung als ein Neujahrsfest vor, das zu Beginn des eben vorhandenen grossen Weltzyklus stattgefunden hatte.<sup>1</sup> Dagegen scheint es mir nicht so sicher zu sein, dass *Enuma eliš* ursprünglich — wie Pallis behauptet<sup>2</sup> — seinem eigentlichen Sinn nach eine reine Kultmythe war, die, aus dem Kult entstanden, nur diesen widerspiegelt, nachher aber selbständig gemacht und poetisch zur Kultlegende gestaltet wurde — also analog der Demeterhymne bei den eleusinischen Mysterien. Das Epos war meiner Ansicht nach ursprünglich eher ein Naturmythus, der nachher auf den Kult angewendet und dementsprechend umgeformt wurde. Der Naturhintergrund tritt noch deutlich hervor: es ist der Kampf der Sonne gegen die feindlichen Wassermassen des Winters, den man als den ursprünglichen Schöpfungshergang auffasste. Eine derartige Schöpfungsdarstellung hat in Babylonien auch ihr typisches Naturmilieu. In den Wintermonaten Dezember, Januar und Februar herrschen Kälte, Schnee und Nebel, die Natur ist tot; so muss es auch gewesen sein, als

<sup>1</sup> ZIMMERN, Das babyl. Neujahrsfest, S. 9.

<sup>2</sup> The Babylonian Akitu Festival, S. 254 ff.



die Chaosmächte im Dasein herrschten. Schöpfer und Schenker des Lebens ist hier die Frühlingssonne mit ihrer wärmenden Glut; sie nimmt mit Erfolg den Kampf gegen die kalten, finsternen Mächte der Chaoszeit auf und besiegt sie. Aus ihren toten Körpern erschafft sie die geordnete, lichte Welt, in der die Menschen leben können.<sup>1</sup> Diesen Naturmythus halte ich für den Grundstock in *Emma eliš*; er wurde später mit dem Kult kombiniert und entwickelte sich zur Kultmythe, die sekundär war. Als Kultmythe kamen manche Züge hinzu, die sich in Verbindung mit den verschiedenen Kultriten ausgebildet hatten.<sup>2</sup>

Am 5. Nisan nahm man nach Abhaltung der Opfer und Reizationen eine kultische Reinigung des Tempels Esagila vor, besonders der dortigen Nabukapelle, die man auch mit einem »goldenen Himmel« schmückte. Danach folgte eine Zeremonie, deren innerste Bedeutung dunkel ist. Der König wurde, von Priestern begleitet, in den Esagilatempel geführt und dort vor der Mardukapelle allein gelassen. Der Hohepriester tritt aus dieser heraus, nimmt ihm Zepter, Ring, Krone und andere Insignien ab und legt alles vor Marduk nieder, worauf er dem König einen Schlag auf die Wange gibt, ihn an den Ohren zieht und ihn auf den Knien liegend, ein Sündenbekenntnis hersagen läßt. Endlich erhält er mit einer Art Absolution seine Insignien zurück und wird wieder in seine königliche Würde eingesetzt. Der Sinn dieser Zeremonie kann nicht, wie man vermutet hat<sup>3</sup>, eine Art von symbolischer Darstellung der Erniedrigung Marduks sein. Das wäre erstens zu diesem Zeitpunkt der Festes, wo das eigentliche Kulldrama noch nicht begonnen hat, sinnlos. Zweitens erfolgt diese Zeremonie vor Marduk: vor ihm erklärt der König, dass er sich verschiedener Vergehen schuldig gemacht hat, und vom Repräsentanten Marduks, dem Hohenpriester, bekommt er

<sup>1</sup> Vgl. BRIEM, *Babyloniska myter och sagor*, Sthlm 1927, S. 26 ff.

<sup>2</sup> Einen solchen Zug finden wir vielleicht VII, 112: *lik-me ti-amat ni-sir-ta-ša li-si-ik u lik-ri* »möge er (Marduk) weiterhin Tiāmat bezwingen, ihr Leben verkürzen und beenden (abschneiden)«. In meinen *Babyloniska myter och sagor* S. 37 ff. und 85 sah ich darin den ständigen Kampf der Sonne gegen das Dunkel und das jährliche Verjagen des Winters durch den Frühling. Es ist aber auch möglich, dass die Worte auf das Kulldrama des Neujährsfestes hinweisen, wo Marduk Tiāmat und ihr Gefolge jedesmal aufs Neue tötet.

<sup>3</sup> Zum Beisp. teilweise ZIMMERN, *Das babyl. Neujährsfest* S. 12.

die Versicherung, Marduk sei ihm gnädig. Der Sinn der Zere-  
monie kann also nur der sein, dass der König — vermutlich als  
Repräsentant des Volkes — vor Marduk Busse tut und die Ver-  
sicherung seiner Gnade und seines Beistandes erhält.

Ein zusammenhängendes, ausführliches Ritual der folgenden  
Tage besitzen wir nicht. Das ist um so mehr zu bedauern, als  
gerade die Tage vom 6. bis zum 12. Nisan den eigentlichen  
Höhepunkt des Festes bildeten. Die zuverlässigsten Nachrichten  
geben uns die neubabylonischen Königsinschriften. So erzählt  
Nebukadnezar<sup>1</sup>: *du-azag ašar šimāti šá ub-šú-ukkin-na parak ši-  
ma-a-ti šá i-na zag-mu-ku ri-eš šá-at-ti úmi 8<sup>kam</sup> úmi 11<sup>kam</sup> ilu  
šar ilâni šamê iršitim bêlu ilu i-ra-am-nu-ú ki-ri-ib-šú ilâni šá-ut  
šamê iršitim pa-al-ši-iš ú-ta-ak-ku-šú ka-am-su iz-za-zu maḥ-ru-uš-šú  
ši-ma-at ú-um da-ír-ú-tim ši-ma-at ba-la-ši-ja i-ši-im-mu i-na ki-ir-bi.*  
»Du-azag, der Platz der Schicksalsentscheidung in Ubsukkina,  
das Schicksalsgemach, wo sich am zagnuk, dem Jahresanfang, am  
8. und 11. Tag der König der Götter des Himmels und der Erde  
(Marduk), Gott der Herr, niederlässt und wo die Götter des Him-  
mels und der Erde ihm in Ehrfurcht huldigen, vor ihm nieder-  
fallen und dann vor ihm stehen und er selbst das Schicksal der  
kommenden Tage und meines Lebens (oder des Lebens) bestimmt.«  
Die Ankunft der Götter schildert ausführlich ein anderer Text,  
wo es heisst: (Sp. D.)<sup>2</sup> *ilâni ka-la-šu-nu ilâni ša ... Bar-sip<sup>ki</sup>  
Kutû<sup>ki</sup> Kiš<sup>ki</sup> u ilâni ma-ha-za-a-nu gab-bi ana ša-bat kâtê šá Bêli  
rabu-u<sup>itu</sup> Marduk ana Bâbili il-la-ku-nim-ma itti-šu ana a-ki-tum  
du-u šarru ina ma-ḥar-šu-nu šir-ka i-šar-raḫ VI-šu úmi ina namari-  
ma<sup>itu</sup> A-num u<sup>itu</sup> Enlil ultu Uruk<sup>ki</sup> u Nippur<sup>ki</sup> ana Bâbili<sup>ki</sup> ana  
ša-bat kâtê šá bêli ana Bâbili il-la-ku-nim-ma itti-šu i-šad-di-ḥu-u  
ana bit ikribi ki-mu-šu-nu ilâni rabûti gab-bi ana Bâbili il-la-ku-  
u-ni* »Alle Götter, die Götter aus ..., Borsippa, Kutha, Kiš und  
die Götter aus allen Kulturstädten kommen nach Babylon, um  
die Hände des grossen Herrn Marduk zu ergreifen und ziehen  
mit ihm zum (Neujahrs-) Festhaus. Der König bringt ihnen ein  
Trankopfer dar. Am siebenten Tag, beim Morgengrauen, kom-  
men Anu und Enlil aus Uruk und Nippur nach Babylon, um

<sup>1</sup> Nr. 15, Bd II, 54—65, VAB IV, S. 126.

<sup>2</sup> Veröffentlicht von PINCHES in Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. XXX  
(1908), S. 82 ff. Vgl. ZIMMERN, Neujahrsfest II, S. 49.

Bels Hände zu ergreifen und ziehen mit ihm zur Betkapelle. Wie diese kommen alle grossen Götter nach Babylon.»

Eine andere wichtige Nachricht gibt uns Nabonid, Nr. 8, Sp. IX, 3—10<sup>1</sup> *ina arah nisanni ūmu X-kam e-nu-ma šar ilāni<sup>mes</sup> ūMarduk u ilāni<sup>mes</sup> šū-ut šamē irgitim i-na é-sigišše-sigišše bīt ikribi bīt a-ki-ti ūBēl kit-tū ra-mu-ū šū-ab-ti*, »im Monate Nisan, am zehnten Tag, wenn sich der König der Götter, Marduk, und die Götter des Himmels und der Erde in der Opferkapelle, in der Betkapelle und im Festhaus, das dem Herrn der Wahrheit gehört, niederlassen.»

Über diese grosse Prozession am 10. Nisan zum *bīt akītu* besitzen wir auch andere verstreute Notizen<sup>2</sup>. Sie ging von *parak šimāti*, dem »Schicksalsgemach« in Esagila aus, durch *bābu ellu* »die reine Pforte« hinaus auf den grossen Prozessionsweg *ai-i-bur-šā-bu-um* bis zum berühmten Ištartor, das die deutsche Orientgesellschaft so ausgezeichnet ausgegraben hat, dann ausserhalb der Stadt teils auf dem Landwege, teils auf dem Euphrat bis zu *bīt akītu*, wo eine der Hauptzeremonien stattfand.

Hier feierte man das Fest vom 8. bis zum 11. Nisan, wo die Prozession zum Tempel Esagila zurückkehrte; über den Rückweg wissen wir nichts Bestimmtes. Bei der Ankunft begrüsst der Urigallupriester das Bild Marduks mit einer festlichen Hymne, worauf in *parak šimāti* eine neue Götterversammlung stattfand, die das Fest beendigte. Am folgenden Tag, dem 12. Nisan, wurden die verschiedenen Götterbilder in ihre resp. Heimatstädte zurückgeführt.

Dieser äussere Verlauf des Akitufestes ist das Einzige, was wir mit Bestimmtheit darüber wissen. Auf Grund anderer zerstreuter Textstellen können wir aber die internen Züge des Festes mit einiger Sicherheit feststellen. Aus VAThC 63<sup>3</sup> geht hervor, dass mit diesem Fest auch ein *ἑρὸς γάμος* des Marduk mit Sapanitu verbunden war. Diese sakrale Hochzeit fand vermutlich in Etemanankis *papahani* statt, wo eine Kapelle *é (giš) na* »Haus des Pfühles« hiess. In dem erwähnten Text, der übrigens recht fragmentarisch ist, heisst es, dass Marduk nach dem Fest in *bīt akītu* am 11. Nisan »zu seinem Hochzeitsfest eilt«, *i-ḫi-iš ana*

<sup>1</sup> VAB. IV, S. 282.

<sup>2</sup> Gesammelt in THUREAU-DANGIN, *Rituels Accadiens*, S. 146 ff.

<sup>3</sup> Siehe PALLIS, *Akitu Festival*, S. 197.

*ha-da-aš-šu-tu*. Solche sakrale Hochzeitsriten reichen in Babylonien weit zurück; im Zgl. B 4, 23—5, 19, Statue G 2: 1-7 und St. E 5: 1-2 erzählt Gudea von einem solchen *επεὸς γάμος* des Ningirsu und der Bau. Da diese sakrale Hochzeit, deren ursprünglicher Sinn sicherlich primitive Fruchtbarkeitsmagie war, den eigentlichen Kern des sumerischen Neujahrsfestes gebildet zu haben scheint<sup>1</sup>, ist es möglich, dass das auch beim altbabylonischen ursprünglich der Fall war. In späterer Zeit scheint aber diese Kultzeremonie in den Hintergrund getreten zu sein und nun mehr die Rolle einer Nebenhandlung im Akitufest gespielt zu haben.

Dem der Kern scheint — soweit die äusserst fragmentarischen Quellen überhaupt Schlüsse zulassen — in einem Kultdrama bestanden zu haben, wo Tod und Wiedererstehung des Gottes Marduk zur Darstellung gelangten. Unsere vornehmste Quelle ist hier der in letzterer Zeit oft behandelte Text VAT 9555 (ergänzt vor allem durch VAT 9538, Rm 275 und K 9138)<sup>2</sup>. Obwohl sich dieser Text eigentlich auf das assyrische Neujahrsfest bezieht, dürfte es ausser Zweifel stehen, dass dieses seinerseits auf babylonische Vorbilder zurückgeht. VAT 9555 ist eigentlich ein Kommentar zu dem Ritual, das Marduks Tod und Wiedererstehung dramatisierte, und schildert daher weder Ritual noch Kultmythe direkt. Leider ist der Text ausserdem verstümmelt und in seinen erhaltenen Teilen so unklar, dass wir weder Kult noch Mythe zusammenhängend kennen lernen. Wir können uns hier nicht auf eine Erörterung des Textes in seiner Gesamtheit einlassen, sondern geben nur die Hauptpunkte an.

Die ersten verstümmelten Zeilen sprechen von jemandem, der *ina hur-sa-an ik-ka-li* »im Berge gefangen« ist. Ein Bote, *amêlu mâr šipri*, läuft umher mit dem Rufe *man-nu u-še-ša-aš-šu* »Wer führt ihn heraus?«. Der Gefangene im Berge kann kein anderer

<sup>1</sup> Vgl. JEREMIAS, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Lpz. 1913, S. 154. Nach dem von RADAU (Miscellaneous Texts in Hilprecht Anniversary Volum, 2) publizierten Neujahrsfesthymnus an Innanna von Isin war der Kern des Neujahrsfestes auch hier der *επεὸς γάμος* der Göttin.

<sup>2</sup> EBERLING, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, Nr. 143. ZIMMERN, Babyl. Neujahrsfest II, S. 3 ff.

LANGDON, The Babylonian Epic of Creation, S. 34 ff.

PALLIS, The Babylonian Akitu Festival, S. 208 ff.



als Marduk sein, dessen Tod also schon zu Beginn des Textes als vollendete Tatsache dargestellt wird; *hursân* bezeichnet wohl den Weltberg, in dem sich Unterwelt und Totenreich befinden<sup>1</sup>. Möglicherweise wird auch Etemenanki angedeutet, im Kult wahrscheinlich der Ort der Gefangenschaft Marduks<sup>2</sup>. Nun wird beschrieben, wie Nabû von Borsippa kommt, um seinem Vater zu helfen. Priesterinnen beten mit ausgebreiteten Armen zu Sin und Šamaš: *ilu bēl bul-li-su* »Machet Marduk wieder lebendig!« Andere zeigen sein blutiges Kleid, in das er gekleidet war (als er getötet wurde?).

Darauf folgt eine sehr dunkle Stelle. Es wird eine Person<sup>3</sup> — welche ist ungewiss — erwähnt, die nicht an »seiner« (Marduks?) Seite geht, unter dem Ruf *ma-a la bēl hi-it-ti a-na-ku* »ich bin nicht der Verbrecher« und *ma-a la us-sa-ta-am-mah-(ḥaš?)* »Nicht werde ich geschlagen.« Wie Pallis hervorhebt, kann hier mit »seiner« nicht Marduks gemeint sein (Zimmern), da man ihn sich geschlagen und verwundet im »Berg« ruhend vorstellt. Es weist vermutlich auf eine am Kultdrama teilnehmende Person hin, über die wir aber nichts wissen. Auch die folgenden Zeilen sind sehr dunkel; man bringt über der Tür zum Tempelraum *Bēlit-Bābili's* (= Sarpanitus?) einen Kopf oder das Bild eines Kopfes an. Wahrscheinlich war es der Kopf eines Tieres, das man geopfert und mit dem Tod Marduks in Verbindung gebracht hatte; vielleicht symbolisierte er direkt Marduks Mörder, wiewohl man das bei der Scheu, die alle den Tod eines Gottes symbolisierenden Riten auszeichnet, nicht ausdrücklich sagen wollte.

Der Text deutet im folgenden die Prozessionen nach und von Borsippa an, wo Nabû die Hauptrolle spielte, ferner eine Anzahl Zeremonien, welche die Klage über Marduks Tod ausdrücken sollten und bei denen verschiedene Manipulationen mit den Kleidern und der Ausstattung Marduks vorgenommen wurden. An zwei Stellen wird erwähnt, dass eine Rezitation der Festperikope *Enuma eliš* erfolgt; es ist interessant, dass Obv. 34 direkt

<sup>1</sup> ZIMMERN, a. a. O., S. 3, Anm. 2.

<sup>2</sup> PALLIS, a. a. O., S. 242; vgl. auch MOBERG, *Babels torn*, Lund 1918, S. 72 ff.

<sup>3</sup> ZIMMERN ergänzt *mār* <sup>iu</sup>*Aššur*; das ist aber sehr unsicher, siehe PALLIS, a. a. O., S. 223.

sagt, das geschehe *ina muḫḫi ša ša-bit-u-ni* »weil er gefangen sei« und Obv. 38 *ina muḫḫi ša ištu libbi hur-sa-an il-lak-u-ni* »damit er (wieder) aus dem Innern des Berges herauskomme«. Das lässt darauf schliessen, dass man *Enuma eliš* entweder rezitierte, um Marduk dadurch wieder ins Leben zurückzurufen oder als Zeichen, dass er wiedererstanden ist und das mächtige Schöpfungswerk, das er einst zu Beginn der Zeiten vollbracht, wieder ausgeführt hat. Rev. 3 zitiert *Enuma eliš* nach einer anderen Version als der aus Assurbanipals Bibliothek bekannten; da hier auch auf andere Mythen in assyrischer Form angespielt wird, haben wir wahrscheinlich eine assyrische Version vor uns. In Verbindung mit *Enuma eliš* wird hier von kultischem Wasser gesprochen, dem vermutlich bei dem Wiederaufleben Marduks irgendeine besondere Rolle zukam, also analog dem Wiedererstehen Tamúz', das dadurch bewirkt wurde, dass man den Gott ins Wasser senkte. Doch dürfte man Marduk nicht ins Wasser gesenkt, sondern nur mit Wasser begossen oder besprengt haben. Der letzte Teil des Textes behandelt verschiedene Kulthandlungen, die alle veranschaulichen, dass Marduk »gefangen« und nicht im Besitz seiner gewöhnlichen Götterattribute ist.

Das ist ungefähr alles, was wir mit Bestimmtheit aus dem Text herauslesen können. Wiewohl weder Marduks Tod noch seine Wiederkehr ausdrücklich berührt werden, zeigt der Text doch, dass diese Momente die Hauptpunkte im Neujahrsfest bildeten. Das wird durch andere Dokumente — sowohl einheimische babylonische, als auch spätere griechische bestätigt. Unter den ersteren möge besonders auf VAT 10814 hingewiesen werden, das sicherlich mit der Iramythe zu tun hat<sup>1</sup>. Hier wird von Marduk<sup>2</sup> gesagt: *it-bi-ma a-na šub-ti-šu a-šar [la ari] a-na šu-bat i<sup>tu</sup>Amunna-kfi iš-ta-kan pāni-šu] a-na [gi-g]u-na-a-šu i-ru-um-ma* Er erhob sich von seinem Platze und nach der Stelle,

<sup>1</sup> EBERLING, Der akkadische Mythos vom Pestgötze Era, Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung II, 1, Berlin 1925, S. 14.

<sup>2</sup> Sein Name ist nicht direkt genannt, er ist aber zweifellos hier gemeint, da der Anfang dieses Fragmentes wörtlich mit dem Ende von KAR 168 übereinstimmt, wo es heisst: *iš-me-e-ma rubū i<sup>tu</sup>Marduk a-mat i<sup>tu</sup>Ira ra ik-bu-šu eli-šu it-bi-ma ina šub-ti-šu a-šar la ari ana šu-bat i<sup>tu</sup>a-nun-na-ki iš-ta-kan pāni-šu* Der Fürst Marduk hörte dieses Wort Iras, das ihm behagte; er erhob sich von seinem Platze und nach der Stelle, wohin man nicht geht, nach dem Wohnorte Anunnakis wendete er sein Gesicht.»

wohin man nicht geht, nach dem Wohnorte Anunnakis, wendete er sein Gesicht». Der Rest des Fragmentes ist so schlecht erhalten, dass man keinen Zusammenhang darin finden kann. Die drei angeführten Zeilen sowie die übrigen bewahrten Wörter zeigen aber, dass es sich um Marduks Gang in die Unterwelt während des Neujahrsfestes handelt.

Auch die griechischen Schriftsteller Aelian, Ktesias, Strabo und Diodorus Siculus erwähnen Bels Grab in Babylon, die beiden ersten in Verbindung mit Xerxes' Aufenthalt in Babylon. Aelian erzählt (*Variae Historiae* XIII, 3), dass  $\Xiέρξης \acute{\omicron} \Deltaαρει\tau\omicron\upsilon \piαι\tau\acute{\iota}\varsigma \tau\omicron\upsilon \text{Βήλου} \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}ρχαι\omicron\upsilon \deltaιασκάψας \tau\omicron \muν\eta\muα \acute{\upsilon}\pi\epsilon\lambda\omicron\nu \acute{\upsilon}\epsilon\lambda\iota\eta\eta\nu \epsilon\ddot{\upsilon}\rho\epsilon\nu, \acute{\epsilon}\nu\theta\alpha \eta\eta\nu \kappaε\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \acute{\omicron} \nuε\kappa\rho\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\lambda\alpha\acute{\iota}\omega.$  Bei diesem Sarg stand eine kleine Säule, auf der zu lesen war:  $\tau\omicron\omega \acute{\alpha}\nu\omicron\iota\zeta\alpha\nu\tau\iota \tau\omicron \muν\eta\muα \kappaα\acute{\iota} \mu\eta \acute{\alpha}\nu\alpha\pi\lambda\eta\rho\omega\sigma\alpha\nu\tau\iota \tau\eta\eta\nu \acute{\upsilon}\pi\epsilon\lambda\omicron\nu \omicron\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\nu\omicron\nu.$  Xerxes richtete sich nach der Drohung und versuchte den Sarg zu füllen. Als das nicht ging, liess er das Grab verschliessen. Ktesias schildert Xerxes und Bels Grab anders (*Epitom. Photii* 21):  $\text{Π\rho\tau\epsilon\rho\nu}$  (nämlich vor dem Zug nach Griechenland)  $\delta\acute{\epsilon} \epsilon\iota\varsigma \text{Βαβυλων\alpha} \acute{\alpha}\phi\acute{\iota}\kappa\epsilon\tau\omicron \kappaα\acute{\iota} \iota\delta\epsilon\acute{\iota}\nu \acute{\epsilon}\pi\epsilon\theta\acute{\upsilon}\mu\eta\sigma\epsilon \tau\omicron\nu \text{Βηλιταν\acute{\alpha}}$ <sup>1</sup>  $\tau\acute{\alpha}\phi\omicron\nu \kappaα\acute{\iota} \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon \delta\acute{\iota}\alpha \text{Μαρδο\omicron}\nu\acute{\iota}\u00b5 \kappaα\acute{\iota} \tau\omicron \acute{\upsilon}\pi\epsilon\lambda\omicron\nu \acute{\epsilon}\lambdaα\acute{\iota}\omicron\upsilon \omicron\kappa \acute{\iota}\sigma\chi\upsilon\sigma\epsilon\nu \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho \kappaα\acute{\iota} \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\gamma\rα\pi\tau\omicron \pi\lambda\eta\rho\omega\sigmaα\iota.$  Strabo nennt bei der Schilderung Babylons (*Geogr.* XVI, 1, § 5) besonders Bels Grab:  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \delta\acute{\epsilon} \kappaα\acute{\iota} \acute{\omicron} \tau\omicron\upsilon \text{Βήλου} \tau\acute{\alpha}\phi\omicron\varsigma \kappa\acute{\upsilon}\tau\omicron\theta\iota,$  und Diodorus Siculus erzählt (*XVII*, 112), dass die babylonischen Priester Alexander davor warnten, Babylon zu betreten, denn dann müsse er sterben, was aber verhindert werden könne  $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\eta \tau\omicron\nu \kappaα\theta\eta\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu \acute{\upsilon}\pi\omicron \text{Περσ\omega}\nu \tau\omicron\upsilon \text{Βήλου} \tau\acute{\alpha}\phi\omicron\nu.$

Aus diesen Aktstücken geht mit aller Deutlichkeit hervor, dass man beim babylonischen Akitufest Marduks Tod und Begräbnis gefeiert hat, wobei ein Gebäude, *bit akitu* oder Etemenanki, sein Grab versinnbildlichte. Auf den Tod Marduks mussten aber mit Notwendigkeit seine Auferstehung und sein Sieg über die feindlichen Mächte der Urzeit folgen; im Zusammenhang damit wurde sein Schöpfungswerk kultisch dargestellt — dieses wird ja nach primitiver Auffassung nicht ein für alle Male vollbracht, sondern muss ständig wiederholt werden, um

<sup>1</sup> LEHMANN-HAUPTS Deutung von  $\text{Βηλιταν\acute{\alpha}}$  = Bêl-Etana (in: *Orientalische Studien*, Theodor Nöldeke gewidmet, 1906, S. 997–1014) sowie die darauf gegründete Identifizierung Etana = Bêl-Tamûz ist zweifellos reine Phantasie ohne quellenmässige Grundlage.

allem Geschaffenen neue Lebenskraft zu verleihen. Wie es dabei zugeht, beschreiben unsere Quellen aber nicht. Wir können uns nur daran halten, dass man das Schöpfungsepos *Enuma eliš* mehrmals rezitierte; in Verbindung damit wurde gewiss Marduks Sieg über die bösen Mächte gefeiert. Es ist, wie Pallis<sup>1</sup> geltend gemacht hat, auch möglich, dass der von Zimmern<sup>2</sup> herangezogene Text K 3476, der im ganzen denselben Typ wie VAT 9555 aufweist, sich gerade auf diese Seite des Akitufestes bezieht. Wir erfahren hier aus der Kindheit Marduks, dass die Götter ihm huldigen, indem sie ihn küssen, wie er seine schonungslosen Pfeile entsendet, die, bedeckt mit Blut und Verderben, die Starken töten. Besonders wichtig ist, dass man erfährt, wie Kingu verbrannt wird: *“<sup>u</sup> Kingu šu-ú ki-i ina išāti i-ka-mu-šu.* In *Enuma eliš* wird allerdings nicht gesagt, dass Kingu verbrannt, nur dass er besiegt und zur Ader gelassen wird. Dieser Unterschied kann aber auf verschiedene Variationen der Mythe beruhen. Aus K 3476 scheint auch hervorzugehen, dass der König bei der kultischen Darstellung von Marduks Sieg über Tiāmat die Rolle Marduks ausgeführt hat; das wird durch K 1356 bestätigt.

Wenn man das bisher Gesagte zusammenfasst, lässt sich feststellen, dass der Hauptsinn des Festes trotz unserer mangelhaften Kenntnis vieler Punkte doch deutlich erkennbar ist. Es ist ursprünglich zweifellos ein primitives Kultdrama, das den Tod und die Auferstehung der Gottheit darstellt und dadurch dem Leben in der Natur zu neuer Kraft verhelfen will; im Laufe einer langen Entwicklung, wobei sich das allgemeine Milieu infolge des babylonischen Kulturfortschrittes von einer Ackerbau- zu einer ausgeprägten Stadtkultur veränderte, wurde auch der vegetationsmagische Charakter ein anderer: der Kult stellte nunmehr die zunehmende Kraftlosigkeit des Sonnengottes und sein Hinabsteigen in die Unterwelt beim Anbruch des Winters und darauf sein Wiederaufleben beim Frühlingsanfang dar. Durch diese kultische Darstellung des sterbenden und wiedererstehenden Sonnengottes verhalf man ihm alljährlich zu neuem Siege über die dunklen Mächte des Todes und der Kälte.

Nun handelt es sich aber darum: war diese Kultfeier ein Mysterienfest im engeren Sinn des Wortes, starben und erstanden

<sup>1</sup> A. a. O. S. 213 ff., 256 ff.

<sup>2</sup> Zum babyl. Neujahrsfest I, S. 127 ff.



die Festteilnehmer durch ihre Teilnahme symbolisch mit dem Gott, um dadurch die Gewissheit des eigenen Sieges über die Todesmächte zu erlangen? Wie Zimmern ausdrücklich betont hat<sup>1</sup>, finden wir in der babylonischen Religion nirgends Spuren der Vorstellung, dass sich der Mensch in diesem oder im jenseitigen Leben mit der Gottheit auf mystische Weise vereinigen könne. In der babylonischen Religion — wie in allen genuin semitischen Religionen — ist die Kluft zwischen dem Menschen und der Gottheit unüberschreitbar. Alle erwartet das gleiche Los im Leben nach dem Tode: das düstere Schattendasein in *iršit lû târi*, »dem Lande ohne Wiederkehr«. Nur eines kann der Mensch durch eifrige Verehrung der Götter und Erfüllung der kultischen Verpflichtungen zu erreichen hoffen: dass er in diesem Leben vor den Angriffen der Dämonen sicher ist und Glück und Erfolg hat. Und hier kamen die grossen Kultfeste, die wir als babylonische Mysterien bezeichnen können, mit keiner neuen Botschaft. In einem von Pinches (PSBA 30, S. 53 ff.) veröffentlichten Fragment Sp. A, das ohne Zweifel mit dem Akitufest zu tun hat, wird allerdings geschildert, wie Marduk in das Gefängnis der Unterwelt hinabsteigt und die Gefangenen befreit, aber diese sind nicht Menschen, sondern von den feindlichen Mächten gefesselte Götter, die jetzt mit Marduk wiedererstehen dürfen.

Auch in dem ungemein interessanten Text *ludlul bêl nîmekî*, auf den Zimmern und Reitzenstein aufmerksam gemacht haben<sup>2</sup>, handelt es sich ausschliesslich um Rettung aus Krankheit und Qual in diesem Leben. Allerdings wird an mehreren Stellen davon gesprochen, wie der unschuldig Leidende sein Ende herannahen und sein Grab sich öffnen sieht, und einmal heisst es (KAR 10 + 11 Oby. 12—13) *itû Marduk ina gab-ri bul-lu-ṭa i-li-’i itû Šar-pa-ni-tum ina ka-ra-še-e e-ṭi-ra am-rat* »Marduk vermag Leben im Grabe zu geben, Sarpanitu kann aus dem Todeswirbel retten«, diese Stelle malt aber nur aus, wie tief ins Unglück der Leidende gesunken und dass er so gut wie tot gewesen ist. Von Marduk

<sup>1</sup> ZDMG 76, S. 36 ff.

<sup>2</sup> ZIMMERN, Babyl. Neujahrsfest II, S. 45 ff. REITZENSTEIN, Das iranische Erlösungsmysterium 1921, S. 157 ff., 245 ff. Der Text ist vollständig bei LANGDON, Babylonian Wisdom, 1923, S. 3 ff. zu finden.

Vgl. auch LANDERSDORFER in LEHMANN, Textbuch z. Religionsgesch. 2. Aufl. 1922, S. 311 ff.

gilt hier nur dasselbe wie von Jahve in der alttestamentlichen Psalmenliteratur, der das Leben des Frommen aus dem Grabe errettet — zu einem Weiterleben nicht im Himmel, sondern auf der Erde. Es scheint mir auch sehr ungewiss, ob zwischen diesem Text und dem Akitufest oder einer Mysterienfeier irgendein Zusammenhang besteht, so dass der Kranke während diesem gerettet wurde: die Aufzählung der zwölf Tore in Eságila, durch die er ging, als er seine Gesundheit wiedererlangte, deutet allerdings eine kultische Prozession od. dergl. an; dieser Zug kann aber auf eine im täglichen babylonischen Tempelkult vorkommende Zeremonie hinweisen und muss sich nicht auf das Akitufest oder eine ähnliche Feier beziehen, um so mehr, als wir in den Texten, die mit diesen Festen zusammenhängen, von keiner derartigen Zeremonie hören.

Dass man aber hoffte, durch die Teilnahme am Akitufest grosser Gnaden teilhaftig zu werden, zeigt ein noch nicht publizierter Text aus Assur, über den Eberling sagt<sup>1</sup>, er handle von «der Fahrt eines assyrischen Königs(?) und Akitufestteilnehmers in die Unterwelt». Ein assyrischer König(?) steigt im Traum in die Unterwelt hinab, deren Schrecken ausführlich geschildert werden, und wird vor Nergals Thron geführt, auf dem dieser, von 500 grossen Göttern umgeben, sitzt. Anfangs ist Nergal erzürnt und droht ihm mit orkangleicher Stimme. Išum beruhigt ihn aber und er gibt den König schliesslich mit folgenden Worten frei: «Da du mich nicht verlassen hast, will ich dich nicht verderben. Not, Mangel und Verdruss mögen dir ferne bleiben. Königlichen Schmuck möge man dir geben. Alle Länder vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne mögen dir huldigen. Wer den Gott Ašur verehrt und sein heiliges Neujahrsfest feiert, der ist Herr über einen Garten der Fülle. Sein Same bleibt ewig bestehen, er möge in der Feldschlacht siegen. Er spricht Worte des Lebens, er kennt verständige und weise Worte, er ist Herr der Beschlüsse von Himmel und Erde. Wer ihm aber sein Ohr verschliesst, ist ein Sünder und soll für ewig niedergeschlagen werden. Dieses Wort sei dir eingepreßt wie ein Dorn. Geh zurück nach der Oberwelt, damit ich deiner gedenke! Der Mann erwacht und sein Herz klopft wie das eines Mannes,

<sup>1</sup> Mitgeteilt von WEIDNER, Archiv f. Keilschriftforschung, 1923, S. 93.

der allein durch einen Wald gewandert und von Räubern überfallen worden ist.

Dieser Text zeigt zur Genüge, was man sich von der Teilnahme am Akitufest erwartete. Wie es das Leben in der Natur erneuern, die Ernte und das Gedeihen der Herden sichern und den guten und das Leben fördernden Mächten überhaupt zum Sieg über die bösen und zerstörenden Mächte verhelfen sollte, so wurde auch der fromme Festteilnehmer von Lebenskraft, Erfolg und Stärke erfüllt, so dass es ihm wohl erging. Mehr konnten die Mysterien in Babylonien ihren Teilnehmern nicht garantieren.

---

### III. Die ägyptischen Mysterien.

Die ägyptische Religion ist der babylonischen nahe verwandt, nicht nur in Bezug auf ihre Gebete und Hymnen, ihre Auffassung vom Wesen der Götter und ihre Zeremonien und Kultriten, sondern auch ihrer inneren Grundstruktur nach<sup>1</sup>. Dank seiner Lage zwischen Morgenland und Abenland, wodurch Ägypten zum Hauptzentrum des hellenistischen Synkretismus wurde, spielte es aber bei der Ausgestaltung der hellenistischen Mysterienreligionen eine weitaus grössere Rolle als Babylonien; die ägyptischen Kultformen, welche den babylonischen »Mysterien« glichen und den Sieg des Leben über den Tod sichern sollten, waren für die hellenistischen Mysterien zweifellos von ausschlaggebender Bedeutung.

Denn wie es in der babylonischen Religion gewisse Kult-handlungen gab, die *piristu* und *nisirtu* waren, so kannte auch die ägyptische Religion geheime heilige Riten, *seshtau* oder *iahout*, an denen nur gewisse Eingeweihte teilnehmen durften<sup>2</sup>.

Diese Riten fanden an besonderen, nur wenigen zugänglichen Orten statt; die Griechen nannten sie *μυστήρια* und sie enthielten auch sicherlich das, was die Griechen unter diesem Wort verstanden. Solche gottesdienstliche Riten gab es wohl in den Kulturen der meisten ägyptischen Götter<sup>3</sup>, sie wurden aber im Osiriskult in ganz besonderer Weise ausgebildet und diese meint man auch vor allem, wenn man von den altägyptischen Mysterien spricht.

Es gibt kaum eine ägyptische Gottheit, die man wissenschaftlich so eingehend untersucht hat wie Osiris, über dessen Wesen die Meinungen aber doch so weit auseinandergehen. Es ist hier überflüssig, die verschiedenen Theorien zu besprechen; die richtige

<sup>1</sup> Vgl. ROEDER, Urkunden zur Religion des alten Ägypten 1923, S. LII ff.

<sup>2</sup> MORET, *Mystères égyptiens* 2<sup>e</sup> éd., Paris 1922, S. 3 ff.

<sup>3</sup> Vgl. ERMAN-RANKE, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum 1923, S. 318.



Auffassung scheint mir Erman zu vertreten, der in Osiris einen allgemeinen Fruchtbarkeitsgott, die Personifizierung der zeugenden Fruchtbarkeitskraft sieht, wie sie sich besonders im fruchtbaren Ackerboden offenbart — also eine Parallelgestalt zum babylonischen Tamúz, aber viel konkreter als dieser. »Wenn die Überschwemmung kommt, so ist Osiris das neue Wasser, das die Felder grünen macht; wenn die Pflanzen welken und absterben, so ist das ein Zeichen, dass Osiris auch gestorben ist. Aber er ist nicht ganz tot, denn im neuen Jahre kommen die Kräuter wieder aus seinem Leibe empor und zeigen, dass er lebt. Dass Osiris einst ein solches Wesen gehabt hat, zeigt sich später auch in der Feier eines seiner Feste, wo man sein Aufleben wirklich durch keimende Pflanzen darstellte; im übrigen hat er freilich früh einen ganz anderen Charakter angenommen; er ist der Schützer der Toten geworden. Zuerst vielleicht, weil man ihn auch als Erdgott auffasste, der die Toten in seinem Schosse berge, sodann aber, weil die Sage von ihm berichtete, dass er getötet worden und doch wieder zum Leben erstanden sei»<sup>1</sup>.

Fasst man das Wesen Osiris' so auf, dann kann man Ursprung und Sinn der mit seinem Kult verbundenen Riten verstehen. In der von Plutarch (*De Iside et Osiride*, c. 12—20) mitgeteilten Fassung der Osirismythe sind ältere und spätere Momente durcheinandergemengt. In einer Episode, die er im 39. Kapitel erzählt, lassen sich aber noch die ältesten Bestandteile des Osiriskultes erkennen. Er erzählt hier: τῆ δ' ἐνάτῃ ἐπὶ δέκα νυκτὸς ἐπὶ θάλασσαν κατίασι, καὶ τὴν ἱερὰν κίστην οἱ στολισταὶ καὶ οἱ ἱερεῖς ἐκφέρουσι, χρυσοῦν ἐντὸς ἔχουσαν κιβώτιον, εἰς ὃ ποτίμου λαβρόντες ὕδατος ἐγγέουσι, καὶ γίνεται κραυγὴ τῶν παρόντων ὡς εὐρημένου τοῦ Ὀσίριδος, εἶτα γῆν κάρπιμον φυρῶσι τῷ ὕδατι, καὶ συμμίζαντες ἀρώματα καὶ θυμιάματα τῶν πολυτελέων, ἀναπλάττουσι μηχανοειδῆς ἀγαλμάτιον, καὶ τοῦτο στολιζοῦσι καὶ κοσμοῦσιν, ἐμφαίνοντες ὅτι γῆς οὐσίαν καὶ ὕδατος τοὺς θεοὺς τούτους νομίζουσι.

Wie Plutarch im selben Kapitel berichtet, fand dieses Fest statt, wenn die Dürre die Feuchtigkeit besiegte und verzehrte und die Pflanzenwelt tötete. Da hielten die Ägypter eine Trauerfeier ab, wo sie unter anderem, die Entblössung des Landes zugleich mit der Kahlheit der Bäume, die sich jetzt entblättern:

<sup>1</sup> ERMAN, Die ägyptische Religion 2, 1909, S. 21 ff.

beträuerten (ἡ τῆς γῆς ἀπογύμνωσις ἅμα τῇ τῶν φυτῶν ψιλότητι τηνικαῦτα φυλλορροούντων). Bei diesem Fest begab sich die Prozession zum »Meer«, d. h. zum Nil; Priester trugen die heilige *cista mystica* mit einem goldenen Kästchen, in das sie trinkbares Wasser gossen, worunter hier wohl Nilwasser zu verstehen ist. Mit diesem Wasser vermischten sie Ackererde, in die sie vorher Samen und kostbares Räucherwerk gesteckt hatten. Daraus machten sie ein mondförmiges Bild, das sie kleideten und schmückten. In dem Kästchen musste vor dem Hineingießen des Nilwassers die fruchtbare Ackererde vorhanden gewesen sein, aus der man dann ein Bild von Osiris machte. Plutarch erzählt aber auch — und das ist das Interessanteste — dass alle Anwesenden beim Hineingießen des Wassers ein Freudengeschrei erhoben und riefen: »Jetzt ist Osiris gefunden«. Dadurch ist der Sinn des ganzen Festes klar: Osiris ist hier die personifizierte fruchtbare Erde, die unter der Hitze des Typhons stirbt, durch das Begießen mit Nilwasser aber zu neuem Leben erweckt wird<sup>1</sup>. Die ursprüngliche Feier zu Ehren des Todes und der Auferstehung des Gottes Osiris war also reine Vegetationsmagie wie der babylonische Tamúzkuult und der assyrische Adoniskult; man wollte durch diesen homöopathischen Zauber das Wachstum und die Fruchtbarkeit erneuern.

Der ursprüngliche Kern lebte in der folgenden Zeit als Kultbrauch und Vorstellung neben anderen, später entstandenen Variationen in verschiedener Weise im Osiriskult weiter. Im Osirisraum im Tempel zu Philä befindet sich eine Darstellung des toten Osiris, der auf einer Bahre ausgestreckt liegt. Ein Priester begießt seinen Leichnam mit Wasser aus einem Libationsgefäß, wobei Pflanzen aus seinem Körper spriessen<sup>2</sup>. Hier ist sichtlich Tod und Begräbnis des Gottes Osiris dargestellt, was noch ausserdem durch die Bahre umgebenden Hieroglyphen bestätigt

<sup>1</sup> Dass Osiris eine Personifizierung des Nilwassers darstellen soll, wie GRESSMANN (Tod und Auferstehung des Osiris, a. O. XXIII, 3, 1923, S. 4), beeinflusst durch die Deutung Plutarchs, annimmt, scheint mir wenigstens aus diesen Quellen nicht hervorzugehen. Die *cista mystica* hat den toten Osiris, d. h. die vertrocknete Erde enthalten, die durch die Begießung mit Nilwasser wieder Leben bekommt; das bestätigen auch die später angeführten Belege.

<sup>2</sup> CHAMPOLLION-LE-JEUNE, Monuments de l'Égypte et de Nubie 1815, Planches I. Taf. 90, unten, Mitte.

wird, die Leben und Gesundheit bezeichnen<sup>1</sup>. Dieses Bild zeigt wahrscheinlich das weitverbreitete Fest im Monate Choiakk, wo man die Auferstehung Osiris' feierte; man machte aus Erde und Samenkörnern ein Mumienbild und begoss es mit Wasser, so dass die Samen keimten und sprossen, das tote Bild also wieder grünte und lebte<sup>2</sup>. Auch beim Begräbnis von Menschen gedachte man dieser Kultsage: zwischen die Beine der Mumie legte man oft eine Osirisfigur aus Schlamm, mit Getreidekörnern gefüllt, deren Keimen auf das Wiederaufleben des Gottes hindeuten soll<sup>3</sup>. Die Vorstellung des Begießens mit oder des Eintauchens in Wasser wurde auch auf andere Götter übertragen: der Sonnengott Re erhielt jeden Morgen dadurch neues Leben, dass er in den Ozean hinabtauchte, der die ganze Erde umschloss<sup>4</sup>. Diese Vorstellung, dass das Wasser als lebenspendende Macht vom Tode errettet, lebte im Laufe der Zeit in Ägypten in mannigfacher Weise fort. Dieselbe Vorstellung liegt den vielen Taufzeremonien, die besonders in den gnostischen Sekten im antiken Orient florierten, zugrunde, wo aber auch die Vorstellung vom Wasser als reinigender Macht hineinspielt. Das dürfte auch bei den Reinigungen und Bädern der Fall gewesen sein, die in den hellenistischen Isismysterien vorkamen, wiewohl ihr Kern zweifellos auf das lebenspendende Wasser des Osiriskultes zurückgeht; ehe Apulejus eingeweiht wird, muss er sich derartigen Badezeremonien unterziehen<sup>5</sup>.

In den ältesten Zeiten dürfte man bei jedem Osirisfest ein Bild des Gottes verfertigt haben, das man ins Wasser warf, aber dafür sorgte, dass es nicht untersank. Darauf weisen mehrere

<sup>1</sup> Vgl. JOH. LEIPOLDT, *Sterbende und auferstehende Götter*, 1923, S. 12.

<sup>2</sup> ERMAN, *Ägyptische Rel.*<sup>2</sup>, S. 234.

<sup>3</sup> ERMAN, *a. a. O.* S. 210.

<sup>4</sup> BLACKMAN, *Sacramental Ideas and Usages in ancient Egypt*. *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et babyloniennes* XXIX, 1921, S. 44 ff.

<sup>5</sup> *Iamque tempore, ut aiebat sacerdos, id postulante stipatum me religiosa cohorte deducit ad proximas balneas et prius sucto lavacro traditum praefatus deum veniam purissime circumrorans abluit* (Metam. XI, 23, ed. Helm, S. 284). In dem in Pompeji ausgegrabenen Isistempel befand sich vor dem Tempelgebäude ein zylinderförmiges, mit ägyptischen Relieffiguren verziertes Bleigefäß, in das aus einer Bleiröhre der städtischen Leitung ein Wasserstrahl fiel, der sichtlich zu einem solchen Bade bestimmt war. MAR, Pompeji, 1900, S. 164.

Ausdrücke in den Pyramidentexten hin, die von der ältesten memphitischen Theologie Zeugnis ablegen; so heisst es in einem leider stark beschädigten Text, der die Rettung des Gottes Osiris durch Isis und Nephthys behandelt: »... Isis und Nephthys in Busiris; denn Osiris war angeschwemmt (ertrunken?) in seinem Wasser ... Sie bewährten ihn vor dem Ertrinken. Horus sagte zu Isis und Nephthys: 'Geht und greift nach ihm!' Isis und Nephthys sagten zu Osiris: 'Wir kommen und fassen dich!' ... Sie brachten ihn an [das Land] und ... [Osiris wurde gebracht in die] Erde in das Fürstenhaus im [Norden dieses Landes].»<sup>1</sup> In einem anderen Text über denselben Gegenstand heisst es: »Denn Osiris wurde angeschwemmt auf seinem Wasser. Isis und Nephthys blickten um sich, und sie sahen ihn, und sie bemühten sich um ihn. Horus befahl Isis und Nephthys in Busiris, dass sie nach Osiris fassten und ihn vor dem Ertrinken bewährten, und acht gäben(?). Dann brachten sie ihn ans Land. Er betrat die geheimen Tore an den prächtigen Stätten der Herren der Ewigkeit...»<sup>2</sup>. Diese mythologisch ausgeschmückten Texte geben sicherlich ein Bild kultischer Handlungen, die darin bestanden, dass man Osiris' Körper in das Wasser senkte. Dieses Verfahren wurde dann auf verschiedene Weise variiert. Nachdem man die Einbalsamierungskunst eingeführt und auf die Mumie des toten Osiris appliziert hatte, schloss man diese in einen Sarg ein und schob ihn ins Wasser — wie es in der von Plutarch mitgeteilten Version der Osirissage geschieht — oder stellte ihn in ein Boot. Als die den Tod und die Auferstehung des Gottes betreffenden Riten noch komplizierter wurden, schob man den Sarg nicht mehr ins Wasser, sondern führte ihn, wie aus Ichnofrets Schilderung der Osirismysterien in Abydos (s. unten S. 41) hervorgeht, auf seinem Boot zu einer Grabkammer.

Hand in Hand mit der reicheren Ausbildung des Kultes wuchs auch der Mythenkreis und zahlreiche verschiedene Göttergestalten übernahmen Funktionen, die ursprünglich Osiris zukamen. So gehörte Horus ursprünglich nicht zum Osiriskult, sondern schloss sich ihm erst später an; wir können das auf Grund der Pyramidentexte konstatieren<sup>3</sup>. Wie die meisten sterbenden und auferste-



<sup>1</sup> ROEDER, *Urkunden z. Religion d. a. Ägypten*, 1923, S. 165 ff.

<sup>2</sup> ROEDER, *a. a. O.* S. 168.

<sup>3</sup> GRESSMANN, *a. a. O.* S. 11 ff.



henden Götter wurde Osiris Beherrscher der Unterwelt; besonders seitdem er den im alten Reich in Abydos verehrten Todestgott verdrängt hatte, den man den »Ersten der Westbewohner« nannte, wurde dieser Zug bei ihm dominierend. Dieser Titel war seither Osiris' wichtigstes Epithet, das ihn als Beherrscher des Totenreiches par préférence kennzeichnete<sup>1</sup>. Nach der ursprünglichen Kultmythe kehrte Osiris dagegen nach jedem Kulttod auf die Erde als ihr Beschützer und Herrscher zurück. Da man in ihm aber gleichzeitig den Beherrscher der Unterwelt sah, entstand ein Widerspruch, den man mythologisch dadurch löste, dass Osiris seinen Sohn Horus als Herrscher über die Oberwelt einsetzte. Vom mythologischen Standpunkt aus spaltete sich also die Osirisgestalt in zwei Gottheiten, Osiris und Horus, die je eine Funktion des ursprünglichen Kultgottes übernahmen.

Die wichtigste der mit Osiris verbundenen Gottheiten war Isis. Schon die Namen deuten an, dass die beiden Gottheiten seit der ältesten Zeit zusammengehörten. Das hieroglyphische Zeichen für Isis ist , für Osiris ; die ältere Lesung des Namens Isis, »Hes-t«<sup>2</sup> ist sicherlich falsch; die richtige Lesung bietet das koptische HCE, das man 'Êset<sup>3</sup> oder Âst<sup>4</sup> ausgesprochen haben dürfte. Seine ursprüngliche Bedeutung kennen wir nicht, sicherlich war er dem Osirisnamen *As-ar*<sup>5</sup> verwandt.

Auch über das ursprüngliche Wesen der Göttin gehen die Meinungen sehr auseinander. Edw. Meyer<sup>6</sup> und Erman<sup>7</sup> nehmen an, sie sei ursprünglich eine Form der Himmelsgöttin gewesen, da sie in ihrer Haupteigenschaft Mutter des Horus ist; Horus ist aber der alte Name des Sonnengottes. Andere, z. B. Roeder<sup>8</sup>, halten sie für eine Personifizierung der fruchtbaren Erde im Delta. Dass sie der Erde nahestand, geht aus zahlreichen Textstellen hervor. So bezeugen Plutarch (*De Iside et Osir.* c. 38) und Firmicus Maternus (*De err. prof. rel.*, Migne 12, 986), dass die Ägypter die fruchtbare Erde den Körper der Isis nannten, nach

<sup>1</sup> ERMAN a. a. O. S. 23.

<sup>2</sup> WIEDEMANN, Die Religion d. alten Ägypter, Münster 1890, S. 116.  
DERS. Herodots zweites Buch, Lpz. 1890, S. 188.

<sup>3</sup> ROEDER in Pauly-Wissowa-Kroll IX, Lp. 2085.

<sup>4</sup> BUDGE, The gods of the Egyptians II, S. 202.

<sup>5</sup> BUDGE, a. a. O. II, S. 114.

<sup>6</sup> ROSCHER, Lexikon II, Sp. 362 u. 364.

<sup>7</sup> Ägypt. Religion<sup>2</sup>, S. 14.

<sup>8</sup> Pauly-Wissowa-Kroll IX, Sp. 2086.

Macrobius *Sat.* 1, 20 ist Isis »*vel terra vel natura subiacens Soli*« und auch Pherekydes verbindet die philosophische Erklärung des Namens mit einem Hinweis auf die Erde: εἶτ' ἐπεξίχσι φυσικώτερον τῷ λόγῳ λέγοντες Ἴσιν μετωνομάσθαι τὴν γῆν, ἀπὸ τῆς περὶ τὴν θεοῦ τὴν κατὰ μέσον ἰσότητος.<sup>1</sup>

Ebenso stark wie ihre Verbindung mit der Erde ist ihr Zusammenhang mit der Pflanzenwelt und der Fruchtbarkeit überhaupt. Auf zahlreichen Abbildungen wird sie mit Ähren auf dem Kopf dargestellt und ihre zahlreichen Beinamen bezeichnen sie nicht nur als »die Spenderin des Lebens« (*Ti-anch*), sondern auch als das Leben selbst in weiblicher Auffassung (*Ānchit*)<sup>2</sup>. Es dürfte daher so ziemlich ausser Zweifel stehen, dass Isis ihrem eigentlichen Wesen nach eine Fruchtbarkeitsgöttin ist, wie Nin-harsag-Ninlil in der babylonischen, Spenta Armaiti in der altpersischen und Demeter in der griechischen Religion. Wie die meisten Fruchtbarkeitsgöttinnen wurde sie auch in Kuhgestalt verehrt; zahlreiche Abbildungen und Statuen stellen sie teils in vollständiger Kuhgestalt, teils mit menschlichem Körper und Kuhkopf dar<sup>3</sup>. In späteren Zeiten, wo man sie ganz in weiblicher Gestalt abbildete, behielt sie als Emblem einen Hauptschmuck, der aus zwei langen Kuhhörnern mit der Sonnenscheibe in der Mitte bestand. Auch die griechischen Schriftsteller, welche uns Nachrichten über den Glauben und die Sitten der Ägypter hinterlassen haben, beachten die Verbindung Isis—Kuh. So schreibt Herodot in *Hist.* II, 41: τοὺς μὲν νυν καθαρὸς βοῦς τοὺς ἔρσενας καὶ τοὺς μόσχους οἱ πάντες Αἰγύπτιοι θύουσι, τὰς δὲ θηλέας οὐ σφι ἔξεστι θύειν, ἀλλὰ ἱεραὶ εἰσι τῆς Ἴσιος· τὸ γὰρ τῆς Ἴσιος ἀγαλμα ἐὼν γυναικίῳ βούκερον ἐστὶ, κατὰ περ Ἑλληνας τὴν Ἰοῦν γράφουσι, καὶ τὰς βοῦς θηλέας Αἰγύπτιοι πάντες ὁμοίως σέβονται προβάτων πάντων μάλιστα μακροῦ. Und Plutarch bezeugt (*De Isid. et Osir.* 39): βοῦν γὰρ Ἰσιδος εἰκόνα καὶ γῆν νομίζουσιν. Auch in den hellenistischen Isismysterien war diese Zusammengehörigkeit mit der Kuh gewahrt; in der von Apulejus geschilderten Isisprozession in Korinth (*Metam.* XI) ging auch eine *bos, omnia parentis deae fecundum simulacrum, quod residens humeris suis proferebat unus e ministerio beato gressu gestuoso*.

<sup>1</sup> DREXLER in ROSCHER II, Sp. 442.

<sup>2</sup> BRUGSCH, *Religion u. Mythologie d. alt. Ägypter*, S. 649.

<sup>3</sup> EDW. MEYER in ROSCHER II, Sp. 363.

Dieser ursprüngliche Charakter einer Fruchtbarkeitsgöttin wurde aber bei Isis bald durch einen anderen verdunkelt, nämlich durch den der *Muttergöttin*. Anfangs drückte er sich hauptsächlich in ihrem Verhältnis zu Horus, dem eigentlichen ägyptischen Nationalgott, aus<sup>1</sup>; auf unzähligen Bildern aus allen Epochen der ägyptischen Geschichte sehen wir Isis mit dem Horusknaben auf dem Arm. Ihre Mutterschaft wurde später auch auf andere ausgedehnt, zuerst auf den Pharao<sup>2</sup>, nach und nach aber auf alle Götter und Menschen. Als Osiris' Gemahlin wird sie die Idealgestalt einer Gattin und die Volksphantasie schafft eine Reihe rührender Familiengeschichten um diese Gruppe Vater, Mutter und Sohn<sup>3</sup>. So wächst ihre Gestalt mehr und mehr. Sie wird zur grossen, allumfassenden, barmherzigen Göttin und Mutter, deren Macht und Liebe Himmel und Erde durchdringt, die Personifizierung nicht nur der gebärenden und zeugenden Macht im Dasein, sondern auch der erhaltenden Macht der Güte<sup>4</sup>. Als solche wird sie in Verbindung mit den Osiris-mysterien verehrt: wie sie hier als die huldreiche Gattin, durch deren stete Bemühungen Osiris neues Leben erhält, erscheint, so wird sie auch die Helferin aller an den Mysterien teilnehmenden Menschen, denen sie in jeder Not und Bedrängnis beisteht, wenn sie sie um Hilfe anrufen. Daher verdrängt sie in der Frömmigkeitspraxis Osiris fast ganz, und als sich die ägyptischen Mysterien siegreich über die hellenistische Welt ausbreiteten, wurde es ein Siegeszug der Göttin Isis. Sie nimmt andere Göttinnengestalten in sich auf und erreicht endlich eine Universalstellung, mit der sich keine andere ägyptische Gottheit messen kann. Charakteristisch ist hier das Gebet, das Apulejus in seine Metamorphosen einflacht, und das sowohl ihre Universalität, als auch die Liebe und Hingabe, die sie in ihren Getreuen zu erwecken vermochte, zum Ausdruck bringt (XI).

In altägyptischer Zeit scheint Isis im Osiriskult nicht so sehr hervorgetreten zu sein wie in der späteren hellenistischen Periode. Mit allzugrosser Sicherheit können wir uns darüber aber nicht

<sup>1</sup> EDW. MEYER in ROSCHER I, 2744 ff.

<sup>2</sup> ERMAN-RANKE, Ägypten, S. 90, Anm. 4.

<sup>3</sup> BREASTED, Development of religion and thought in ancient Egypt, S. 37.

<sup>4</sup> BUDGE, a. a. O. II, S. 203 ff. und BRUGSCH, Religion und Mythologie der alten Ägypter, S. 644.

äussern, da uns über die altägyptischen Osirismysterien nur spärliche Quellen zur Verfügung stehen. Eine Rekonstruktion diesen Mysterien können wir daher nicht vornehmen; wir wissen nicht einmal, ob sie wie das babylonische *Akitufest* an einem bestimmten Tage des Jahres gefeiert wurden. Von den griechischen Autoren geben Herodot und Plutarch die ausführlichsten Nachrichten. In *Hist.* II, 170 schreibt Herodot: Εἰσὶ δὲ καὶ αἱ ταραχὰ τοῦ οὐκ ὄσιον ποιεῦμαι ἐπὶ τοιούτῳ πρήγματι ἐξαγορεύειν τὸν ὄνομα ἐν Σαῖ, ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀθηναίης, ὅπισθε τοῦ νηοῦ, παντὸς τοῦ τῆς Ἀθηναίης ἐχόμεναι τοίχου. καὶ ἐν τῷ τεμένει ὄβελοὶ ἐστᾶσι μεγάλοι λίθινοι, λίμνη τε ἐστὶ ἐχομένη λιθίνῃ κρηπίδι κεκοσμημένη καὶ ἐργασμένη εὖ κύκλῳ, καὶ μέγαιος, ὡς ἐμοὶ ἐδόξαε, ὅση περ ἢ ἐν Δήλῳ ἢ τροχαιοδῆς καλεσμένη. ἐν δὲ τῇ λίμνῃ ταύτῃ τὰ δείκηλα τῶν παθῶν αὐτοῦ νυκτὸς ποιεῦσι. τὰ καλέουσι μυστήρια Αἰγύπτιοι. περὶ μὲν νυν τούτων εἰδοῦ μοι ἐπὶ πλεόν, ὡς ἕκαστα αὐτῶν ἔχει, εὖστομα κείσθω. In Bezug auf die Osirismythe bietet Plutarch kaum mehr als Herodot; nur in *De Is. et Osir.* XXVII (ed. Parthey, 1850, S. 45) erzählt er: ἡ δὲ τιμωρὸς Ὀσίριδος ἀδελφὴ καὶ γυνή, τὴν Τυφῶνος σβέσσασα καὶ καταπαύσασα μανίαν καὶ λύσαν, οὐ περιεῖθε τοὺς ἄθλους καὶ τοὺς ἀγῶνας οὓς ἀνέτηλῃ καὶ πλάνας αὐτῆς, καὶ πολλὰ μὲν ἔργα σοφίας πολλὰ δ' ἀνδρείας ἀμνηστῖαν ὑπολαβοῦσαν καὶ σιωπῆν, ἀλλὰ ταῖς ἀγιωτάταις ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μίμημα τῶν τότε παθημάτων, εὐσεβείας ὁμοῦ δίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναικῖν ὑπὸ συμφορῶν ἐχομένοις ὁμοίων καθωσίωσεν.

Dieselbe scheue Verschwiegenheit in Bezug auf den Inhalt des geheimen Gottesdienstes wie Herodot und Plutarch weisen auch die ägyptischen Texte auf. An vielen Stellen wird darauf angespielt<sup>1</sup>, nirgends wird ausführlich darüber gesprochen. Der wichtigste Text stammt aus dem Mittleren Reich und berichtet wenigstens von gewissen Seiten des äusseren Verlaufes. Wir finden ihn auf einer Denksäule, verfertigt von Ichnofret, dem Oberschatzmeister des Königs Sesostri III, zur Erinnerung an den Auftrag, den er von seinem Herrn bekommen hat, nämlich den Osiriskult in Abydos zu restaurieren und für den verfallenen Tempel neue Kultgegenstände herzustellen<sup>2</sup>. Bei der Beschrei-

<sup>1</sup> Vgl. ERMAN, *Die ägypt. Religion*, 2. Aufl. 1909, S. 38 ff.

<sup>2</sup> Den Text hat SCHÄFER in *Die Mysterien des Osiris in Abydos*, Lpz. 1904, herausgegeben und kommentiert.

Vgl. PALLIS, *Akitufestival*, S. 238, und MOWINKEL, *Psalmstudien* II, 30 ff.



bung der Restaurierung schildert er auch den Verlauf des Mysterienfestes, das er selbst leitete, mit folgenden Worten: »Ich veranstaltete Wep-wawets Auszug, als er ging, um seinem Vater zu helfen. Ich schlug die zurück, welche sich gegen die Neschemetbarke auflehnten, und warf Osiris' Feinde nieder. Ich veranstaltete »den grossen Auszug« und folgte dem Gott auf seinen Schritten. Ich liess das Götterschiff fahren und Thoth ..... die Fahrt<sup>1</sup>. Ich versah die »Er (Osiris) erscheint in Wahrheitgenannte Barke des Herrn von Abydos mit einer Kajüte und bekleidete ihn (= Osiris) mit seinem schönen Schmuck, damit er sich nach der Stätte Peker begeben. Ich leitete die Wege des Gottes zu seinem Grab in Pekar. Ich rächte Wenen-nofru (= Osiris) an jenem Tage des grossen Kampfes, auf Nedit's Wasser schlug ich alle seine Feinde nieder. Ich liess ihn in das Schiff (*wrt*) einziehen. Es trug seine Schönheit. Die Herzen der Einwohner im Osten machte ich freudenweit, den Einwohnern im Westen brachte ich Jubel, als sie die Schönheit der Neschemetbarke sahen. Sie landete in Abydos und brachte Osiris, den Ersten derer im Westen, den Herrn von Abydos, zu seinem Palast.»

Diese Schilderung behandelt, trotzdem sie an mehreren Punkten sehr kurz und dunkel gehalten ist, sicherlich eine dramatische Darstellung der Osirismythe. Das Mysterienfest beginnt mit einer Prozession. Zuerst wird das Bild des Gottes Wep-wawet aus dem Tempel herausgeführt; dieser Gott ist wahrscheinlich nicht Horus, der im Osiris-Mythenkreis gewöhnlich als Sperling, die Leiche seines Vaters schützend, abgebildet wird, sondern Anubis, der als Führer, Wegweiser und Kundschafter vor Osiris auszieht. An der Spitze der Kämpfer für Osiris, unter denen sich, wie aus dem Text hervorgeht, auch Ichernofret befand, schlägt er Osiris' Feinde nieder und symbolisiert so seinen Triumphzug, wenn er die Welt erobert und zivilisiert. Ein Teil der Festteilnehmer musste die Rolle der Feinde des Gottes übernehmen und dass das Gefecht zwischen den beiden Scharen nicht nur aus Riten bestand, sehen wir bei Herodot in der Schilderung eines ähnlichen Festes in Papremis (II, 63): ἐνθ' αὖτε μάχη ξύλοισι καρτερῆ γίνεται, καρχλάς τε συναράσσονται, καὶ ὡς ἐγὼ δοκέω, πολλοί

<sup>1</sup> Text zerstört, Übersetzung vielleicht: »Ich liess Thoth's Götterschiff fahren auf (od. mit)...

καὶ ἀποθνήσκουσι ἐκ τῶν τραυμάτων οὐ μέντοι οἱ γε Αἰγύπτιοι ἔφρασαν ἀποθνήσκειν οὐδένα.

Die Ichernofretschilderung macht darauf im Mysterienverlauf einen grossen Sprung. Denn wenn es später heisst, dass er 'den grossen Auszug' veranstaltete und dem Gott auf seinem Weg folgte, so ist damit der Trauerzug beim Begräbnis des Osiris gemeint, der immer mit dieser Phrase bezeichnet wird. Osiris' Kampf mit Seth und sein Tod werden sicherlich deshalb nicht erwähnt, weil diese *δρώμενα* zu den *μυστήρια* gehörten, an denen die Menge nicht teilnahm, die vielmehr in einsamer Stille in den inneren Tempelsälen stattfanden, um den Eindruck des Geheimnisvollen noch zu erhöhen. Wie es beim Tod des Gottes zugeht, gehört auch zu dem, worüber Herodot sagt: *εὔστομα κείσθω*. Auch Diodoros sagt, es gehöre zu den *ἀπόρρητα* (I, 21): *τῶν δ' ἱερέων περὶ τῆς Ὀσίριδος τελευτῆς ἐξ ἀρχαίων ἐν ἀπορρήτοις παρειληφρότων*. Die einheimischen Quellen geben darüber keine Nachricht. In den Pyramidentexten heisst es (5. und 6. Dyn. um 2600 v. Chr.) bei der Beschreibung, wie man den heiligen Leib findet: »Sie fanden Osiris so, wie sein Bruder Seth ihn zu Boden geschlagen hatte (*nd*), bei *Ndjt*» (N. 1263) und: »Isis umarmte seinen Leib, als sie ihn auf dem Ufer des *Ndjt*, auf der Seite ausgestreckt, gefunden hatte (N. 868 ff.)<sup>1</sup>.

Fand aber auch der Tod des Gottes in Stille statt, so war die Klage, die man im Trauerzug erhob, um so lauter. Und dass es nicht geringe Menschenmengen waren, die ihrem Schmerz und ihrer Sorge über den Tod des Gottes Ausdruck gaben, zeigt Herodot in der Schilderung des Osirisfestes in Busiris (II, 61):

<sup>1</sup> ERE IX, S. 74. Wahrscheinlich verwendete man eine Bildsäule oder Osiris' uraltes Symbol, eine Säule mit vierfachem Kapital, nach ägyptischer Deutung Osiris' Rückgrat (siehe Erman, *Äg. Rel.* S. 22), die als Mumie umhüllt wurde. Bei einem Fest, das »Errichtung der Dedsäule« hiess und den Abschluss des Ptah-Sokaris-Osirisfestes im Monate Choiakk bildete, begab sich der Pharao mit seinem Gefolge zu dem Platz, wo die Säule als ein Symbol des geschlagenen Osiris auf dem Boden lag und man stellte sie mittelst eines Seiles auf. Während dieses Aktes klirrten die Frauen mit ihren Sistrum und Sänger stimmten Freudenlieder an. Darauf folgten dieselben symbolisierten Kämpfe zwischen Osiris, Horus und ihren Feinden, wie Ichernofret und Herodot sie erzählen. Verschiedene Scharen bearbeiteten einander mit Stöcken und Fäusten, so sehr sie konnten. Siehe ERMAN-RANKE, *Ägypten*, 1923, S. 318 ff. MORET, *Mystères* S. 12 ff.

τύπονται μὲν γὰρ δὴ μετὰ τὴν θυσίην πάντες καὶ πᾶσαι, μυριάδες κάρτα πολλὰ ἀνθρώπων.

Die darauffolgende verstümmelte Zeile: »Ich liess das Götterschiff fahren und Thoth ... Fahrt« ist sehr dunkel. Schäfer vermutet<sup>1</sup> es handle sich um den Akt in den Mysterien, wo Re, gerührt durch Isis' Klage, Thoth aussendet, um den Leichnam des Osiris aus dem Nedit zu holen und nach einem Platz zu bringen, wo er kunstgerecht einbalsamiert und für das Grab hergerichtet werden kann. Dann werden die Vorbereitungen für das Begräbnis und dieses selbst in Paker geschildert. Diesen Platz, der in den Grabinschriften eine so grosse Rolle spielt, hat Amelineau<sup>2</sup> nach dem jetzigen Umm el-qiab (أَمِّ الْقِعَاب) lokalisiert, das ung. 2 km SSW vom Osiristempel in Abydos liegt. Hier wurden die Könige der ersten Dynastien begraben und eines dieser Gräber, das des Königs Chent, wurde einfach als Osirisgrab okkupiert, um dieses lokalisieren und beim Ritual anwenden zu können.

Nachdem auch Horus' Sieg über Seth durch ähnliche Kämpfe dramatisiert worden war, wobei Ichnofret auf Horus' Seite kämpft, feierte man die Auferstehung des Osiris; unter dem Jubel der Bevölkerung wurde seine Bildsäule nach Abydos zurückgeführt, wo er nun im Allerheiligsten des Tempels lebte, um die Opfer und Gebete seiner Getreuen entgegenzunehmen, bis er beim nächsten Mysterienfest wieder seine Wanderung durch den Tod hindurch zu neuem Leben vollbrachte.

Das ganze Mysterienfest bildet ein heiliges Drama, das grosse Vorbereitungen und Mittel in Anspruch nahm. Es wurde von Priestern und Laien sicherlich in grosser Pracht gefeiert. Gewisse Handlungen gingen zweifellos an besonderen Orten im Geheimen vor sich, der Hauptteil war aber allen Festteilnehmern zugänglich. Inwiefern diese Teilnehmer auf bestimmte Kreise beschränkt waren, die erst nach Erfüllung besonderer Verpflichtungen Zutritt erhielten, oder ob alle, die es wünschten, das Recht hatten daran teilzunehmen, wissen wir nicht, letzteres ist aber das Wahrscheinlichere<sup>3</sup>. Wir wissen auch nicht, ob die verschie-

<sup>1</sup> A. a. O. S. 26.

<sup>2</sup> Le Tombeau d'Osiris, Paris 1899.

<sup>3</sup> SCHÄFER, a. a. O. S. 20. Wir haben hier also eine Parallele zu den

denen Momente unmittelbar aneinanderfolgten oder ob sich das heilige Drama über einen längeren Zeitraum erstreckte; ersteres ist deshalb wenig glaublich, weil die verschiedenen Akte des Dramas lange Vorbereitungen erforderten.

Ein so kompliziertes Mysterienfest konnte nur bei grösseren Feierlichkeiten aufgeführt werden. Entsprechendes kam aber im täglichen Gottesdienst in den Osiristempeln vor. Als Ichernofret den Tempel in Abydos restaurierte, erzählte er, er habe auch veranstaltet, dass die Stundenpriester des Tempels ihren Pflichten nachkommen und sie gelehrt, das tägliche Zeremoniell sowie das der Feste beim Beginn der Zeitperioden zu kennen.»<sup>1</sup> Eben diese »Stundenpriester«, deren Aufgaben in Abydos nicht mehr erfüllt wurden, hatten aber einen Gottesdienst zur Ehre Osiris' zu besorgen, der Leben, Tod und Auferstehung des Gottes dramatisierte. Das Ritual, das alle Tag- und Nachtstunden umspannte, mit einer so detaillierten, gradweise ansteigenden Darstellung, dass fast kein bekannter Zug der Mythe fehlte, ist auf den Tempelwänden in Edfu, Dendera und Philae bewahrt<sup>2</sup>. Eine Hauptrolle in diesem Stundengottesdienst spielt das Mitleid der mit Osiris verknüpften Gottheiten — Isis, Nephthys, Neith, Schemet, Horus, Anubis, Thoth, Geb u. s. w. — und der Schutz, den sie dem getöteten Gott zuteil werden lassen: »Sie wachen jeden Tag über ihn, schützen ständig seinen Leib, sie wachen über ihn wenn die Nacht kommt, schützen seine Glieder bis zum Morgen.« Die Priester denkt man sich nur als Gehilfen der Götter, deren Bilder nebst ausführlichen Kultanweisungen die Wände der Tempelräume zieren.

Es ist hier nicht notwendig, näher auf den Stundenkult einzugehen. Er bezieht sich nur auf den Gott und seinen Tod, vor allem auf seine Mumifizierung, die bei seiner Rückkehr ins Leben die Hauptsache ist. Die Frage ist vielmehr die: welche Bedeutung hatten alle diese Riten für den einzelnen Menschen? Und welche Rolle spielte er in den Mysterien?

---

mittelalterlichen Mysterienspielen vor uns, die noch heute in Oberammergau fortleben.

<sup>1</sup> SCHÄFER, a. a. O. S. 17.

<sup>2</sup> Publiziert von HERMANN JUNKER, Die Stundenwachen in den Osiris-mysterien, Wien 1910. Vgl. BUDGE, Osiris and the Egyptian resurrection I-II, Lond. 1911.



Die letzte Frage ist am leichtesten zu beantworten. Nach übereinstimmenden Aussagen war die Gottheit der Mittelpunkt: ihr Leben, ihr Tod und ihre Auferstehung werden symbolisiert. Der Mensch — Priester wie Laie — ist im Drama nur Mithelfer. Auch wenn ein Priester die Rolle des Gottes spielte — was nicht oft geschah, man verwendete gewöhnlich eine Statue — tat er das nur, um das Kultdrama mimisch auszuführen. Bei den Begräbnisriten und der Einbalsamierung kommt ja dagegen die ganze Osirismythe zum Vorschein. Nicht nur indem der Tote Osiris ist, um als Osiris auferstehen zu können<sup>1</sup>, sondern auch das äussere Trauerspiel mit Klagerufen und Freudenjubiläum ist dasselbe wie in den Osirismysterien. Indem man den Toten als Osiris behandelte, erhielt man die Garantie dafür, dass er nicht das düstere, schattenhafte Gespensterdasein in der Unterwelt führen, sondern zu wirklichem neuem Leben im Vollbesitz seines Körpers und Geistes erwachen werde. »Sie sind im Besitz« heisst es in einem Pyramidentext von den einbalsamierten Toten ihres Herzens, sie sind im Besitz ihres Sinnes, sie sind im Besitz ihres Mundes, sie sind im Besitz ihrer Füsse, sie sind im Besitz ihrer Arme, sie sind im Besitz aller ihrer Glieder.<sup>2</sup> Diese und ähnliche Ausdrücke in den Grabinschriften zeigen, dass es sich bei diesen Begräbnisriten um sympathetische Magie handelt; beim Begräbnis fand eine dramatische Aufführung der Osirismythe statt, indem man den Toten als Osiris auffasste, der von Seth ermordet und verstümmelt, von Isis und Horus aber wieder hergestellt und gerächt worden war, wobei man gewisse Riten im Geheimen in den Grabkammern vornahm<sup>3</sup>. Das gilt vor allem von Pharaos, wurde aber dann auch auf andere Sterbliche ausgedehnt. In einem Pyramidentext<sup>4</sup> wird die Ankunft des toten Königs im Himmel geschildert; er wird darin als Osiris beschrieben: Isis und Nephthys neigen sich vor ihm und küssen den Staub zu seinen Füssen und er wird in der Gestalt des Osiris auf dessen Thron gesetzt.

Es existiert dagegen so viel ich weiss kein einziger Beleg dafür, dass man diese Riten auf einen lebenden Menschen appli-

<sup>1</sup> Siehe ERMAN, *Die ägypt. Religion* <sup>2</sup>, S. 111 f.

<sup>2</sup> ERMAN, *a. a. O.* S. 113.

<sup>3</sup> MORET, *Mystères*, S. 36 ff.

<sup>4</sup> ROEDER, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Jena 1923, S. 193 ff.

zierte, um ihm schon in diesem Leben die Sicherheit zu gewähren, dass er im kommenden das Schicksal Osiris teilen dürfe.<sup>1</sup> Es gibt einen Ritus bei der Grablegung, wo ein Mensch die Rolle des Gottes spielt. Beim Begräbnis wird ein Priester, *Sem* genannt, mit Mumienbinden umwickelt ins Grab gelegt. Nachdem man den Toten mit Wasser besprengt und mit Weihrauch bräuchert hat, treten drei Personen an das Grab heran und wecken *Sem*, der sich langsam auf eine bestimmte, geregelte Weise erhebt. Danach übernehmen vier Personen die Rolle der Horus-söhne, die der Mythe entsprechend für Osiris zu sorgen hatten. Im weiteren Verlauf der Zeremonie spielt derselbe *Sem* die Rolle des Horus. Er trägt einen seltsamen Brustschmuck und der *Chechepriester* ruft ihm zu: »Eile, um deinen Vater zu schauen!« Andere rufen: »Oh Isis, Horus ist gekommen, um seinen Vater zu umarmen!« Da vertauscht *Sem* seinen Schmuck mit einem Pantherfell und während neben ihm das Opfertier zerteilt wird, spricht er zu dem Toten: »Dieses mein Auge habe ich aus seinem Maul befreit, seinen Schenkel habe ich abgeschnitten« — d. h. *Sem* bietet den Schenkel des toten Stieres an, wie Horus dem Vater sein eigenes Auge gab, das ihm Seth ausgerissen hatte. Das Ritual setzt dann mit der wichtigen Zeremonie fort, die »Das Öffnen des Mundes und der Augen« heisst. Nachdem *Sem* mit seinem Finger Mund und Augen des Toten geöffnet hat, ist dieser imstande, seine Nahrung einzunehmen<sup>2</sup>. Wie aus dieser Szene deutlich hervorgeht, ist der *Sempriester*, der die Osiris-Horus-Rolle spielt, nicht die Hauptperson, die Unsterblichkeit zusichern soll; das ist weiterhin der Tote: dass der Priester die Rolle des Gottes übernimmt, ist nur ein Glied in den Zeremonien, die dem Toten neues Leben gewährleisten sollen. — Auf die Zeremonien bei der Thronbesteigung Pharaos brauchen wir hier nicht einzugehen. Sie haben einen anderen Zusammenhang.

Wenn wir das bisher Gesagte zusammenfassen, so steht fest, dass es in der ägyptischen Religion Kultriten gab, die man in gewissem Sinne Mysterien nennen kann. Sie waren wahrschein-

<sup>1</sup> Das Sedfest, das MORET (*Mystères*, S. 72 ff.) als eventuellen Beleg heranzieht, scheint mir kein solcher zu sein. Sein Zweck kann wohl gewesen sein, den Pharao mit Osiris zu identifizieren; das geschah aber nicht, um ihm ein wirkliches Leben nach dem Tode zu garantieren.

<sup>2</sup> ERMAN, a. a. O. S. 151.

lich nicht geschlossen, sondern allen zugänglich, die daran teilnehmen wollten; gewisse Zeremonien entzog man jedoch den Blicken der meisten. Die Mysterien hatten den Zweck, den Teilnehmern die absolute Gewissheit von ihrem eigenen Leben nach dem Tode dadurch einzugeben, dass man dramatisch vorwies, wie Osiris durch den Tod hindurch zu neuem Leben gelangte. Ähnliche Zeremonien — vor allem die wichtige Einbalsamierungszeremonie — wurden mit den Leibern der Toten vorgenommen, um diesen den Anteil an Osiris' Leben zu gewährleisten.

---

#### IV. Die hellenistischen Mysterien.

Die Hauptaufgabe der alten orientalischen Mysterien — der babylonischen wie der ägyptischen — war also, durch einen kultisch-sakramentalen Akt, wo die Gottheit mimischdramatisch gegen die Mächte des Bösen und des Todes kämpft und sie besiegt, das Leben in seinem ganzen Umfang zu sichern. Dadurch dass der Mensch aktiv auf der Seite der Gottheit an diesem Kultdrama teilnimmt, verhilft er der Macht des Lebens zum Sieg und erhält die Gewissheit seines Glückes<sup>1</sup> und des Fortbestehens seiner Lebenskraft. In Babylonien ist man dabei stehen geblieben, man hat den Gedankengang nicht fortgesetzt und den Schluss nicht gezogen, dass das Leben durch die Mysterien auch nach dem Tode gesichert, dass es für die Teilnehmer am Kultfest dort besser und glücklicher sein werde als für andere. In Ägypten mit seinem starken Interesse für den Tod und das Leben nach dem Tode war es dagegen natürlich, der ganzen Sache schon früh diese Einrichtung zu geben. Das Verbindungsglied war zweifellos die Einbalsamierung; sie war ihrem Ursprung nach ein reiner Konservierungsprozess des Leichnams, wurde aber in den Osiriskult aufgenommen, wo man den toten Gott ebenso wie den toten Menschen einbalsamierte. Dadurch übertrug man das ganze Osiriskultdrama auf den Menschen: wie Osiris starb und erstand, wird auch der Mensch, der auf dieselbe Weise behandelt wird, dies tun. In der Einbalsamierung und in der Verwendung von Riten aus dem Osiriskultdrama bei den Begräbniszeremonien sah man die Garantie dafür, dass der Tote im andern Leben Osiris' Schicksal teilen werde — ein Gedan-

---

<sup>1</sup> »Glück« hat hier die primitive Bedeutung von Kraft, Stärke und Erfolg in allem, was man beginnt, ist also ungefähr dasselbe wie der *Mana*-begriff der Melanesier, wie besonders GRÖNBECH in seinen Arbeiten »Primitiv Religion« Stockh. 1915 und Vor Folkeætt i Oldtiden I—IV Kopenhagen 1909 —12 so glänzend dargelegt hat.



kengang, der sich zu einer vollständigen Identifizierung des Toten mit Osiris entwickelte. Soweit wir aber jetzt urteilen können, ging man in Ägypten nicht so weit, dass man sich eine Vereinigung mit Osiris schon in diesem Leben als Garantie für die Unsterblichkeit dachte, so dass man lebendige Menschen die Rolle des Gottes im Kultdrama spielen liess, um schon in diesem Leben mit ihm vereinigt zu werden und einem absolut sicheren Grund für die Unsterblichkeitshoffnung zu gewinnen.

Diesen Schritt hat man in den hellenistischen Mysterien getan. Nach dem übereinstimmenden Zeugnis der spärlicher Quellen hatten sie den Zweck, dem Einzelnen seinen ἀπαθανατισμός zu garantieren. Besässen wir eine grössere Textsammlung verschiedener Zeiten, so könnten wir vielleicht die Entwicklung dieser Vorstellung im Laufe der sechs- bis achthundertjährigen Lebensdauer der hellenistischen Mysterien verfolgen und sehen, wie sie sich immer mehr spiritualisiert, vom Gebiete des äusseren, physischen Lebens entfernt und zu einem inneren, geistigen Erlebnis des Einswerdens der Seele mit der Gottheit wird. Wir haben nur vereinzelte Fragmente, die wir nicht chronologisieren können; wir können daher die einzelnen Entwicklungsstadien nicht auseinanderhalten.

Sicher ist aber, dass allen Eingeweihten eine besondere Erlösung versprochen wird. Diese σωτηρία bedeutet vor allem dasselbe, was man den Teilnehmern der alten Kultfeste versprach, nämlich Glück im Leben, Hilfe in jedem Unglück, und jeder Not. Wie Nergal dem Akitufestteilnehmer versprach »Not, Armut und Elend werde ihm fern bleiben« und »wer den Gott Asjur verehere und sein heiliges Akitufest feiere, werde Herr über die Fülle des Reichtums sein«, so verspricht man denjenigen, die an den Mithras-, Isis- oder Attismysterien teilnehmen, dasselbe. In allen Aretalogien, die so sehr zur Verbreitung besonders der Isismysterien in den Mittelmeerländern beitrugen, nehmen die Schilderungen, wie die gnadenreiche Gottheit dem Eingeweihten hilft, den ersten Platz ein. So erzählt — um nur ein Beispiel anzuführen — der Rhetor Aristides in seiner Aretalogie zu Sarapis' Ehre weitläufig alle seine gnadenreichen Toten. Er schildert es so: οὗτος (näml. Sarapis) ὕδωρ ἀνήκε πότιμον ἐν μέσῃ θαλάττῃ, οὗτος κειμένους ἀνέστησεν, οὗτος περισπούδαστον ἡλίου φῶς τοῖς θεαταῖς ἔδειξεν, ὧν ἱεραὶ θῆκαι βίβλων ἱερῶν ἀπείρους ἀριθμοὺς ἔχουσιν. μεστὰι

δὲ ἀγοραί, φασί, καὶ λιμένες καὶ τὰ εὐρύχωρα τῶν πόλεων τῶν καθ' ἕκαστα ἐξηγουμένων.<sup>1</sup>

Aristeides betont also hier, dass Markt, Häfen und grosse Stadtplätze voll solcher Erzählungen über die wunderbare Hilfe der Gottheit sind. Und Apulejus (Metam. XI, 15, ed. Helm, S. 277) lässt den höchsten Priester zu Lucius, der in die Isismysterien eingeweiht werden soll, sagen: *nam in eos, quorum sibi vitas in servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus, quid latrones, quid ferae, quid servitium, quid asperrimorum itinerum ambages reciprocae, quid metus mortis cotidianaef nefariae Fortunae profuit?*

Wie oben hervorgehoben wurde, versprechen die hellenistischen Mysterien aber mehr als Hilfe in der Not dieses Lebens; sie versprechen den Eingeweihten das Geheimnis zu entschleiern, wie sie ein seliges Leben nach dem Tode erreichen können<sup>2</sup>. Bei den Isismysterien wird versichert, *et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari*. Von den Mithrasmysterien bezeugt Tertullian (*De praescriptionibus* XL, ed. Migne II, 54), dass *Mithra signat illic in pontibus milites suos ... et imaginem resurrectionis inducit*: hier war man, wie sich Cumont<sup>3</sup> ausdrückt, überzeugt davon, dass *c'était Mithra, qui servait de guide à ses fidèles dans leur ascension redoutable vers l'empyrée: il était le père celeste qui les accueillait dans sa demeure brillante comme des enfants revenus d'un lointain voyage*. In den Attismysterien lebte die gleiche Hoffnung auf eine selige Auferstehung; sie klingt uns aus der Formel entgegen, mit der die Mysten in der von Firmicus Maternus (*De errore prof. rel.* XXII, ed. Ziegler, S. 57) beschriebenen Szene, die wohl auf die Attismysterien zu beziehen ist, begrüsst werden:<sup>4</sup>

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου  
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

<sup>1</sup> WEINRECH, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion, Tübingen 1919, S. 15.

<sup>2</sup> CUMONT, Les religions orientales<sup>2</sup>, 1909, S. 66. »Tous les mystères barbares eurent la prétention de révéler à leurs initiés le secret de parvenir à une immortalité bienheureuse.»

<sup>3</sup> Textes et Monuments de Mithra I, S. 310.

<sup>4</sup> HEPDING, Attis, S. 166 ff.

Wie aus dieser Szene zu ersehen ist, gründet sich diese Hoffnung auf die Gewissheit, dass die Gottheit den Tod siegreich durchgekämpft hat und zum Leben zurückgekehrt ist. Durch ihre Teilnahme und durch das Anschauen des im Kultdrama vorgeführten Sieges der Gottheit erlangten die Mysteren die freudige Gewissheit, dass sie selbst auferstehen würden. In diesem Punkt sind die hellenistischen Mysterien eine direkte Fortsetzung der babylonischen und ägyptischen. Wie dort drehte sich in den hellenistischen Mysterien alles um den Tod des Gottes und seine siegreiche Rückkehr ins Leben<sup>1</sup>. Das geht am deutlichsten aus der von Firmicus Maternus beschriebenen Szene hervor: *nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur, et per numeros digestis flatibus plangitur, deinde cum se ficta lamentatione satia-verint, lumen infertur. Tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat* *ἑσπεύετε κτλ.*

Hier kommt aber etwas Neues dazu, das entschieden einen Schritt über die altorientalischen Mysterien hinausgeht. Der Mysteren sieht nicht nur dem kämpfenden Gotte zu, er spielt selbst die Rolle des Gottes und wird zu einem Gott, der den Tod besiegt. Das geht wohl vielleicht am besten aus der vielumstrittenen Stelle bei Apulejus (Metam. XI, 23) hervor: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.*

Dass diese Worte keine Kultformel bilden können (wie Dibelius<sup>2</sup> geltend machen will), derer sich die in die Mysterien Ein-

<sup>1</sup> In allen hellenistischen Mysterienreligionen feierte man den Tod und die Auferstehung der Gottheit. Daher rührt die falsche Vorstellung in der modernen Wissenschaft, man habe in diesen Mysterienreligionen gelehrt: »Osiris, Attis, Adonis sind Menschen gewesen, gestorben und als Götter auferstanden« (REITZENSTEIN, Hellenist. Mysterienrel.<sup>2</sup>, S. 7). Ebensowenig wie man sich in der babylonischen Religion vorgestellt hat, Marduk sei darum Mensch gewesen, weil er starb und auferstand, wie man in der altägyptischen aus ähnlichen Gründen so über Osiris gedacht hat, ebensowenig hat man sich in den hellenistischen Mysterienreligionen Osiris, Attis und Adonis als Menschen vorgestellt. Es ist vielmehr die altorientalische Vorstellung vom Tod und von der Auferstehung des Gottes, die hier fortlebt.

<sup>2</sup> Die Isisweihe bei Apuleius. Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. Phil.-hist. Kl. 1917, 4.

geweihten zum Zwecke der Identifizierung bedienten — also vergleichbar der bei den Attismysterien vorkommenden Formel ἐξ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδον — geht (worauf schon Reitzenstein hingewiesen hat<sup>1</sup>) daraus hervor, dass Apulejus hier tatsächlich Erlebtes berichtet, wie wohl er die Kultformen selbst nicht beschreibt. Apulejus leitet auch seine Schilderung mit der in allen Aretalogien üblichen Versicherung ein, dass er die Wahrheit spricht: *igitur audi, sed crede, quae vera sunt*. Auch de Jong<sup>2</sup> schießt gewiss bedeutend über das Ziel hinaus, wenn er die Initiationsriten in den Isismysterien zu blossen subjektiven, magisch-mystischen Extasenphänomenen macht. Abgesehen davon, dass nur wenige Menschen überhaupt imstande sind, solche extatische Zustände zu erleben (die grosse Ausbreitung der Mysterien in der antiken Welt würde dadurch unmöglich gemacht), so streitet es auch gegen alles, was wir von den antiken — orientalischen und hellenistischen — Mysterien wissen, wenn man sie der Kultriten beraubt und zu subjektiven Erlebnissen macht<sup>3</sup>.

Die ganze Schilderung, sowohl der Vorbereitungen zum Einweihungsakt mit ihren Mitteilungen geheimer Instruktionen, ihren Reinigungen und ihrer Taufe, als auch die knappe Beschreibung der Initiationsriten selbst, die Apulejus gibt, weisen auf wirkliche, kultisch-dramatische Riten hin. Wie Ichernofret auf Osiris' Seite wider seine Feinde kämpft, weihet sich auch Apuleius dem heiligen Kriegsdienst, dem er sich eidlich verpflichtet<sup>4</sup>, und als einer der *κάτοχοι* der Göttin wohnt er während der Zeit knapp vor der Einweihung innerhalb des Tempelbezirkes. Im Einweihungsakt betritt er die Schwelle der Unterwelt, wird durch alle Elemente zurückgeführt, sieht mitten in der Nacht die Sonne leuchten und betet die Götter von Angesicht zu Angesicht an. Wenn man sich das, was wir über die babylonischen und ägyptische Mysterien wissen, veranschaulicht, so bekommt man den Eindruck, dass

<sup>1</sup> Hellenistische Mysterienreligionen<sup>2</sup>, S. 94.

<sup>2</sup> Das antike Mysterienwesen, 2. Aufl. Leid. 1919.

<sup>3</sup> Vgl. die Kritik REITZENSTEINS über das Buch DE JONGS in Berliner Philol. Wochenschrift 1919, 737 ff.

<sup>4</sup> *Da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaris, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium* (XI, 15).



man hier dieselben kultisch-dramatischen Riten vor sich hat<sup>1</sup>: wie Marduk und Osiris zu ihren Gräbern geführt werden, wird der Myste hier in die Unterwelt geleitet<sup>2</sup>; wie jene den Tod überwinden und siegreich zum Leben zurückkehren, wird auch der Myste zurückgeführt und mit den Göttern vereinigt, die er *de proxumo* anbetet. Sehr dunkel ist der Ausdruck *per omnia rectus elementa remeavi* und man hat viel Mühe darauf verwendet, ihn zu erklären<sup>3</sup>. Mit unseren gegenwärtig zu Gebote stehenden Quellen ist es hoffnungslos, sich davon eine konkrete Vorstellung machen zu wollen. Am wahrscheinlichsten scheint zu sein, dass auf eine sakrale Prozession angespielt wird, bei der sich der Myste mit den Elementen vereint fühlte. Nach der Initiation tritt Apulejus, mit zwölf Mänteln bekleidet (*perfectis solemnibus processi duodecim sacratus stolis*, XI, 24), vor die Menge; das deutet darauf hin, dass er zwölf Reiche oder Sphären durchwandert und jedesmal ein neues Gewand erhalten hat. Wie Reitzenstein hervorhob<sup>4</sup>, haben wir hier altägyptische Reminiscenzen vor uns, da der Tote nach ägyptischer Auffassung im Laufe der zwölf Stunden der Nacht zwölf verschiedene Reiche durchheilt, ehe er vergöttlich wiedergeboren wird. Dass das auch mit den Elementen zu tun hatte, zeigt Papyrus Rhind (1. Jh. v. Chr.), der auch zeitlich dem Apulejus am nächsten steht und der

<sup>1</sup> Auch die in Herculaneum gefundenen Wandbilder, die Szenen aus dem Isiskult wiedergeben, weisen unzweideutig auf kultdramatische Darstellungen hin; siehe MAU, Pompeji, Berlin 1900, s. 163.

<sup>2</sup> Im Kult wurde das zweifellos so ausgeführt, dass man den Mysten in einen Raum brachte, der die Unterwelt symbolisierte. In dem in Pompeji ausgegrabenen Isistempele ist auf der Südwestseite ein kleiner Raum ohne irgendeinen Wandschmuck, der sicherlich sakrale Bedeutung hatte; es ist möglich, dass das der Unterweltraum war. Eine Hintertür führte in einen grösseren, unregelmässigen Raum, dessen Wände grosse Bilder von Isis, Osiris und Typhon auf weissem Hintergrunde schmückten. Darin fand man bei den Ausgrabungen mehrere Götterstatuen und der ganze Raum macht, wie MAU (a. a. O. S. 166) sagt, den Eindruck »von grösserer Heiligkeit, der Schauplatz heiliger Zeremonien« gewesen zu sein; darauf deutet u. a. der enge, verschliessbare Eingang. Hier betete Apuleius wahrscheinlich die Götter (Götterstatuen) *de proxumo* an.

<sup>3</sup> Siehe DE JONG, a. a. O. 323.

DIBELIUS, a. a. O. S. 23 ff.

REITZENSTEIN, Berl. Philol. Wochenschrift 1919, Sp. 942 ff. und Hellenist. Mysterienrel.<sup>2</sup>, S. 90 ff.

<sup>4</sup> Berl. Philol. Wochenschrift 1919, Sp. 942 ff.

die Vergöttlichung des Toten nach der Taufe folgendermassen beschreibt: »Du verehrst die Sonne und den Mond, die Luft, das Wasser und das Feuer; du siehst die zur Ruhe Gegangenen.« Die Übereinstimmung mit der Schilderung des Apulejus ist frappant.

Während in der babylonischen und ägyptischen Religion der Gott das Totenreich durchwanderte, tat dies in den Isismysterien der Myste selbst. Der Zweck dieser Wanderung ist, den Mysten zum Gott zu machen und dadurch seine Unsterblichkeit sicherzustellen. Als Apulejus nach vollendeter Initiation vor die Menge hintritt, erscheint er in der Gestalt des Sonnengottes und wird auf ein Podium gegenüber der Statue der Göttin als ihr Gegenstück gestellt<sup>1</sup>.

Dass dieser symbolische Tod und die Auferstehung als Gott nicht nur den Kern der Isismysterien, sondern auch der übrigen hellenistischen Mysterien bildeten, ist vielfach bezeugt. Die Einweihung in die Isismysterien geschah, wie der Priester ausdrücklich zu Apulejus sagt, unter dem Bilde eines freiwilligen Todes und eines durch Gnade bescherten neuen Lebens, wie ja auch die Göttin über die Pforten des Totenreiches herrscht (*inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari*). Dieser Ausdruck wiederholt sich beständig; die Bedeutung schwankt zwischen »Erhaltung des irdischen Lebens« und »Verleihung eines neuen, höheren Lebens«. Bei den Attismysterien bestand der Höhepunkt der Einweihung darin, dass der Myste in eine in der Mitte des ἄδουτον gelegene Grube (oder ein Grab), βόθρος, hinabsteigen musste, wo er mit Stierblut übergossen wurde. Dass dieses mit einem kultischen Tod verbunden war, geht aus der Nachricht bei Firmicus Maternus (c. 18) hervor, wonach der Mystenspruch ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μῦστης Ἄττεως den Geweihten als *signum* diente, *ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti*. Unter dem Jubel, der auf die Nachricht von der Auferstehung des Attis folgte, steigt auch der Myste als ein neuer, wiedergeborener Mensch, *arcanis perfusionibus in aeternum renatus*,

<sup>1</sup> *Namque in ipso aedis sacrae meditullio ante deae simulacrum constitutum tribunal ligneum iussus superstiti byssina quidem, sed floride depicta veste conspicuus* (XI, 24).

aus seinem Grabe empor<sup>1</sup>. Dass man sich den Mysten als der Auferstehung des Attis wirklich teilhaftig dachte, geht mit aller Deutlichkeit aus Damaskios' Schilderung seines Traumes hervor, wo er in das Πλουτόνιον hinabgestiegen war: ἐδόκουν ὁ Ἄττις γενέσθαι, καὶ μοι ἐπιτελεῖσθαι παρὰ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν τὴν τῶν Ἰλαρίων καλούμενην ἑορτήν. ὕπερ ἐδήλου τὴν ἐξ Ἄιδου γεγονοῦσαν ἡμῶν σωτηρίαν.

Diese zentrale Mysterienvorstellung vom Tod und von der Auferstehung des Mysten entwickelte sich immer mehr und führte zur Vorstellung von einer wirklichen *παλιγγενεσία*, die eine vollständige *μεταμορφοῦσθαι* oder *μεταβάλλεσθαι* des Mysten herbeiführte<sup>2</sup>. Die klarste und weitgehendste Anwendung des Bildes von Tod und Wiedergeburt finden wir in der von Dieterich mitgeteilten sog. Mithrasliturgie (14: 31 ff): κύριε, πάλιν γενόμενος ἀπογίγνομαι κύξόμενος καὶ κύξηθεις τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι, ὡς σὺ ἔκτισας, ὡς σὺ ἐνομοθέτησας καὶ ἐποίησας μυστήριον<sup>3</sup>. Gerade hier setzen auch alle gnostischen Spekulationen über »die Himmelsreise der Seele« ein und durchsäubern die hellenistischen Mysterienreligionen mit gnostischen Gedanken<sup>4</sup>.

Woher kam nun diese Verschiebung der Grundbedeutung der Mysterien, so dass die Hauptsache nicht mehr war, den Tod des Gottes, sein Wiederaufleben und seinen Sieg über die Mächte der Finsternis und des Bösen darzustellen, um dadurch das Leben in seinem ganzen Umfang zu sichern, sondern statt dessen dem einzelnen Menschen ein glückliches Leben nach dem Tode in der Vereinigung mit der Gottheit zu garantieren, welche Vorstellung dazu führte, dass man in den Mysterien neben dem Tod und der Auferstehung des Gottes auch den Tod und die *παλιγγενεσία* des Mysten kultisch darstellte? Alles scheint auf Griechenland hinzuweisen. Es dürfte nunmehr kein Zweifel darüber bestehen, dass die eleusinischen Mysterien in ihrer ältesten Gestalt bloss

<sup>1</sup> CIL VI, 736, 510. HEPDING, Attis, S. 194 ff. ANGUS, The Mystery Religions and Christianity, S. 96 ff.

<sup>2</sup> Siehe REITZENSTEIN, Hellenist. Mysterienreligionen<sup>2</sup>, S. 26 ff.

<sup>3</sup> Vgl. DIETERICH, Ein Mithrasliturgie<sup>3</sup>, Berl. 1923, S. 165 ff.

<sup>4</sup> Siehe BOUSSET, Die Himmelsreise der Seele, Arch. f. Religionswiss. IV, S. 136 ff., 229 ff.

Ders., Hauptprobleme der Gnosis, REITZENSTEIN, Die Götten Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur, Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. 1917, Abh. 10.

Fruchtbarkeitsriten waren, die den Zweck hatten, das Grünen zu schützen und zu fördern<sup>1</sup>. Als solche gehen sie mit grosser Wahrscheinlichkeit auf die mykenische Zeit zurück<sup>2</sup>. Aber schon in der ältesten historischen Zeit war ihr Wesen verändert. Die Woge von Mystizismus, die im sechsten Jahrh. v. Chr. durch Griechenland ging und ein tiefes Sehnen nach der Vereinigung mit der Gottheit in einer bisher unbekanntem Weise wachrief, hinterliess auch in Eleusis Spuren: die meisten der uralten agrarischen Riten wurden allerdings beibehalten, ihr Wesen aber verändert; sie hatten jetzt den Zweck, den einzelnen Mysten mit der Gottheit — hier mit Demeter — zu vereinigen. Auf Grund der spärlich vorhandenen Nachrichten können wir uns keine bestimmte Vorstellung davon machen, worin der sakramentale Kultakt in den eleusinischen Mysterien bestand. Dass es sich tatsächlich um einen rein sakramentalen Akt handelte, sehen wir bei Klemens von Alexandria (Protrept. II, 21, 2): σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐσγασάμενος ἀπειθέμην εἰς κάλιθον καὶ ἐκ καλίθου εἰς κίστην. Was für *ἱερά* das waren, die man in dieser Cista mystica aufbewahrte, die bei den Mysterien eine so grosse Rolle spielte und in der grossen Prozession von Athen nach Eleusis gebracht wurde, wo sie dann bis zum nächsten Mysterienfest blieb, wissen wir nicht bestimmt, wahrscheinlich war es ein weiblicher Geschlechtsteil. Der sakramentale Hauptakt hätte dann — wie Dieterich zuerst angedeutet<sup>3</sup> und Körte später ausgeführt hat<sup>4</sup> — darin bestanden, dass der Myste diese Nachbildung des Mutterschosses aus der heiligen κίστη nahm und über seinen Körper gleiten liess, um seine Wiedergeburt aus dem Schosse der Erdmutter zu symbolisieren<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Siehe die ausführliche Darstellung in JEVONS, Introduction to the History of Religion, S. 363 ff. GOBLET D'ALVIELLA, Eleusina. De quelques problèmes relatifs aux Mystères d'Eleusis, 1903, S. 29 ff. HARRISON, Prolegomena to the Study of the Greek Religion, 1903, S. 150 ff. ALLEN and SIKES, The Homeric Hymns, 1904, S. 9 ff.

<sup>2</sup> AXEL W. PERSSON, Der Ursprung der eleusinischen Mysterien, Arch. f. Religionswiss. XXI, 1922, S. 287 ff.

<sup>3</sup> Mutter Erde, S. 55.

<sup>4</sup> Zu den eleusinischen Mysterien, Arch. f. Religionswiss. XVIII, 1915, S. 116 ff.

<sup>5</sup> Die von Foucart in Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Eleusis 1895, Les grands Mystères d'Eleusis 1900 und Les Mystères d'Eleusis



Wie immer es sich nun damit verhalten mag, steht doch fest, dass der erste Hauptzweck der eleusinischen Mysterien in historischer Zeit war, in den Eingeweihten die lebendige Hoffnung auf ein besseres Schicksal im Leben nach dem Tode zu erwecken; das geschah, wenigstens in späterer Zeit, dadurch, dass man den Tod und die Wiedergeburt des einzelnen Mysten darstellte.

Dass den Eingeweihten in den Mysterien ein jenseitiges Glück und ein bevorstehendes seliges Los nach dem Tode in Aussicht gestellt wurden, beweisen so zahlreiche Zeugnisse aus den verschiedensten Zeiten, dass daran nicht zu zweifeln ist. Um nur zwei der markantesten Beispiele anzuführen, heisst es in den Homerischen Demeterhymnen V. 480—83:

ὄλβιος ὅς ταδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·  
ὅς δ' ἀτελής ἱερῶν, ὅς τ' ἄμμορος, οὐ ποθ' ὁμοίωι  
αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζῶφω εὐρώεντι.

und noch klarer kommt die Hoffnung auf ein besseres Schicksal nach dem Tode in der bekannten eleusinischen Grabschrift zum Ausdruck:

Ἦ καλὸν ἐκ μακάρων μυστήριον, οὐ μόνον εἶναι  
Τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακὸν, ἀλλ' ἀγαθόν.

Diese Hoffnung auf ein jenseitiges Glück ist so fest eingewurzelt, dass man sie dem Mysten in eindrucksvoller Weise, wahrscheinlich durch einen dramatischen Kultakt eingepägt haben muss. Treffend schreibt Rodhe: »Ueber das den Geweihten bevorstehende selige Loos im Jenseits reden die Zeugen verschiedenster Zeiten viel zu bestimmt, zu übereinstimmend, als dass wir glauben könnten, hier die Ergebnisse irgendwelcher Ausdeutung vieldeutiger Vorgänge, etwa die undeutende Uebertragung einer aus

---

1914 vertretene Theorie, wonach die eleusinischen Mysterien vom ägyptischen Isis- und Osiriskult herkommen, erscheint schon bei der Betrachtung dieser Kulthandlung unglaublich. Im altägyptischen Kult gibt es absolut nichts Entsprechendes. Dort konzentriert sich alles um die Darstellung des Todes und der Rückkehr des Gottes. Die eleusinischen Mysterien lassen sich auch ganz aus griechischen Voraussetzungen mit einem dionysisch-orphischen Einschlag erklären (s. HARRISON, Prolegomena to the Study of the Greek religion, S. 540 ff); wie im folgenden gezeigt werden soll, beeinflusst nicht Ägypten Griechenland, sondern umgekehrt.

<sup>1</sup> Εφημερίς ἀρχαιολογική, 1883, S. 81.

der Anschauung der Erlebnisse der Gottheit gewonnenen Ahnung auf ein ganz anderes Gebiet, das des menschlichen Seelenlebens, vor uns zu haben. Es muss ganz unumwunden, ganz handgreiflich das, was jene Zeugen schlicht und ohne sonderliches 'Mysterium' mittheilen: die Aussicht auf jenseitiges Glück, den Theilnehmern an den Mysterien dargeboten worden sein.»<sup>1</sup> Wie schon früher betont wurde, war diese »ganz handgreifliche Darbietung« sicherlich eine Kulthandlung, die den Tod des Mysten und seine Wiedergeburt aus der Erdmutter symbolisierte. Das bestätigt das vielbesprochene Fragment von Themistios, erhalten bei Johannes Stobaios Flor. IV, p. 107 M<sup>2</sup>: τότε δὲ πάσχει πάθος (die sterbende Seele) οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥήμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικεν, πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπῶδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποποιοὶ πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησε καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνᾶς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν κίς ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονώς καὶ ἄφρατος περιῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει, καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζῶντων ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὀμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἔκλυτοῦ καὶ συνελαυνόμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστίᾳ τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα. Diese Zusammenstellung und dieses Wortspiel mit τελευτᾶν und τελεῖσθαι zeigen, dass es in diesen τελεταῖς μεγάλαις, womit nur die eleusinischen Mysterien gemeint sein können, selbstverständlich war, dass die Einweihung in einem symbolisch dargestellten Tod bestand. Denn die ganze Stelle macht, wie Dieterich betont<sup>3</sup>, den Eindruck dass es die sozusagen offizielle Deutung der Riten war, ja, dass in den begleitenden liturgischen Texten τελευτᾶν und τελεῖσθαι in gleicher Verwendung des Anklangs vorkam. Eine Äusserung Tertullians gibt uns dafür, dass auch im späteren eleusinischen Ritus der liturgische Gedanke der Wiedergeburt bei einem Taufzeremoniell seinen Ausdruck fand, einen sehr erwünschten Beleg (*De baptismo* c. 5). Er hat von Isis- und Mithraskult und einem

<sup>1</sup> Psyche<sup>3</sup>, 1903, I, S. 297 ff.

<sup>2</sup> Siehe DIETERICH, Eine Mithrasliturgie, S. 163 ff.

ANGUS, The Mystery Religions and Christianity, S. 96.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 164.

Einweihungsbade gesprochen und fügt nach einigen Worten hinzu *certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguntur idque se in regenerationem et impunitatem periturorum suorum agere praesumunt!*»

Aus dem bisher Gesagten dürfte sich ergeben, dass die Grundidee der hellenistischen Mysterien — die erlangte Gewissheit vom jenseitigen Glück von der Vereinigung mit der Gottheit, gewonnen teils durch eine kultdramatische Darstellung des Todes und der siegreichen Auferstehung des Gottes, teils und vor allem durch den eigenen symbolischen Tod des Mysten und seine Wiedergeburt — durch ein Verschmelzen der altorientalischen, besonders der babylonischen und ägyptischen Mysterien mit den griechischen, zunächst den eleusinischen, entstanden ist. Diese Verschmelzung ging natürlich nach und nach im Laufe der Zeiten vor sich, wir können jedoch den Verlauf in einem oder zwei besonders wichtigen Punkten näher verfolgen: in den Isis- und Attismysterien.

Unter den hellenistischen Mysterien sind die Isismysterien die einzigen, deren historische Entstehung wir einigermaßen verfolgen können. Es besteht kein Zweifel mehr darüber, dass sie, wenigstens in der uns bekannten Form, in Verbindung mit dem Sarapiskult entstanden sind und sich auch mit diesem im römischen Reich so weit verbreitet haben<sup>1</sup>. Das Problem des Ursprunges der Isismysterien hängt daher mit dem des Sarapiskultes zusammen.

Man hat die Entstehung des Sarapiskultes sehr gründlich untersucht. Schon Lafaye<sup>2</sup> konstatierte, dass, *l'origine de Sérapis a donné lieu à des discussions sans fins*» und im Laufe der vierzig Jahre, die seitdem verflossen sind, ist die Literaturflut über Sarapis, anstatt abzunehmen, noch gewachsen. Eine Erörterung aller Meinungen, die man in dieser Frage geäußert hat, ist hier überflüssig. Die Sache selbst ist jetzt so ziemlich klar und gesichert.

Erstens ist der Sarapiskult sichtlich das Resultat einer bewussten Religionspolitik des Ptolemäus Soter und seiner Staatsmänner, die einen Kult schaffen wollten, der die ägyptischen und griechischen Elemente im Reich zu einer Einheit gestalten konnte.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, S. 156 ff. DREXLER in ROSCHER, Sp. 373 ff.

<sup>2</sup> *Histoire*, S. 16.

<sup>3</sup> Siehe KAERST, *Geschichte des Hellenismus II*<sup>2</sup>, S. 242 ff., besonders S. 252 ff. SCHUBART, *Ägypten*, S. 80 ff.

Man hat freilich betont, dass sich Religionen nicht auf Befehl hervorrufen lassen <sup>1</sup> und das ist natürlich auch ganz richtig. Ptolemäus hat diesen Kult auch nicht aus dem Nichts geschaffen, sondern verstanden, aus vorhandenem, teils altägyptischem, teils importiertem griechischem Material eine Mischform zu schaffen, die von allen akzeptiert werden konnte und deshalb auch weit über die Grenzen Ägyptens hinaus die grösste Rolle spielte. Wenn man auch nicht die Worte Dieterichs, wonach die Schöpfung des Sarapis die wesentlichste Erscheinung ist, durch die jene gewaltige Bewegung, die wir Synkretismus nennen, eingeleitet und schnell ausgebreitet wurde <sup>2</sup> guthessen kann, da dieser synkretistische Prozess schon früher begonnen hatte und die ptolemäische Aktion daher eher seinen Kulminationspunkt als seinen Ausgangspunkt bildete <sup>3</sup>, so war sie doch für die Entwicklung des Synkretismus von weittragender Bedeutung.

Zweitens ist jetzt klar, dass Sarapis eine allerdings stark griechisch beeinflusste, aber in letzter Linie doch ganz einheimische Gottheit ist, deren Wesen mit dem des Osiris zusammenfällt.

Warum Ptolemäus gerade diese Form des Osiriskultes zu seinem Familien- und Staatskult erhoben hat und nicht den Osiriskult in seiner altägyptischen Form, ist nicht leicht zu sagen. Die Hauptursache dürfte sein, dass es seinen griechischen Untertanen leichter fiel, sich einen von Anfang an griechisch beeinflussten Kult anzueignen als einen so ausgeprägt altägyptischen wie den genuinen Osiriskult. Aus den aus dem 4. Jahrh. (Ende) v. Chr. stammenden Artemisiapapyri <sup>4</sup> geht auch hervor, dass Osorapis, dessen Hauptkultort das memphitische Serapeum war, von den Griechen schon vorher verehrt worden war. Denn wenn Ptolemäus auch den Sarapiskult zu seiner dominierenden Stellung erhob, so war doch nicht er es, der ihn schuf; nach den letzten Untersuchungen, besonders nach Wilckens ausserordentlich bedeutender Arbeit *Urkunden der Ptolemäerzeit* steht fest, dass Ptolemäus den schon vorhandenen Osorapiskult dadurch hellenisierte, dass er nach Alexandria eine aus Sinope stammende

<sup>1</sup> Z. B. BELOCH, Griechische Geschichte IV, 1, S. 447.

<sup>2</sup> Kleine Schriften, S. 159.

<sup>3</sup> Vgl. GRUPPE, Griech. Myth. und Religionsgesch. S. 1560 ff.

<sup>4</sup> Veröffentlicht und mit Kommentar versehen in: WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, Berl. 1922, S. 97 ff.



griechische Kolossalstatue führen liess, die als ein Bild des Osorapis ausgegeben wurde. Die von Tacitus (*Historia* 4, 81) und Plutarch (*De Is. et Osir.*, cap. 28) der Hauptsache nach übereinstimmend mitgeteilte Kultlegende hat nämlich mit dem Sarapiskult als solchen nichts zu tun, sondern nur mit dem Kultbild; das geht deutlich aus dem Wortlaut der Erzählungen hervor.

In beiden wird übereinstimmend berichtet, dass Ptolemäus Soter im Traum ein Götterbild — bei Plutarch Pluton, bei Tacitus einen jungen Mann von ausserordentlicher Schönheit — sah, das ihm befahl, es schnellstens nach Alexandria zu bringen. Als er, unsicher, wie er den Befehl ausführen sollte, seinen Freunden den Traum erzählte, befand sich unter diesen ein Mann, der viel gereist war und behauptete, in Sinope am Schwarzen Meer eine genau solche Kolossalstatue gesehen zu haben, wie sie der König geschaut.<sup>1</sup> Nach vielen Bemühungen kam die Statue nach Alexandria, wo man sie mit Sarapis identifizierte. Plutarchs Schilderung ist interessant und so deutlich, dass ein Missverständnis eigentlich ausgeschlossen ist. Er sagt: ἐπεὶ δὲ κομισθεὶς ὄψθη, συμβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννίτην Πλούτωνος ὃν ἄγαλμα, τῷ Κερβέρῳ τεκμαίρομενοι καὶ τῷ δράκοντι, πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον ὡς ἐτέρου θεῶν οὐδενός ἀλλὰ Σαράπιδός ἐστιν· οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως ὄνομαζόμενος ἦκεν, ἀλλ' εἰς Ἀλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτέτατο τὸν Σάραπιν. In dieser Schilderung steht ja ausdrücklich, dass dieses Götterbild nicht unter dem Namen Sarapis nach Alexandria kam, sondern erst dort den Namen Sarapis erhielt — die gewöhnliche Bezeichnung der Ägypter für Pluto.

Schon damit fällt die von Lehmann-Haupt aufgestellte Hypothese vollständig<sup>2</sup>, wonach der Sarapiskult aus Babylonien stammt, Sarapis aber die griechische Form für das babylonische šarapsi, »König der Meerestiefe« sein soll. Dieses ist einer der häufigsten Bezeichnungen des babylonischen Gottes Ea und dieser Gott soll unter dem Namen Sarapis den Siegerzug durch die Welt angetreten haben. Wir brauchen hier auf die Lehmann-

<sup>1</sup> Plutarch, a. a. O.: ἀγνοοῦντι δ' αὐτῷ καὶ ἀποροῦντι ποῦ καθίδρυται, καὶ διαγούμενῳ τοῖς φίλοις τὴν ὄψιν, εὐρέθη, πολυπλάνης ἀνθρώπος ὄνομα Σισίβιος, ἐν Σινώπῃ φάμενος ἑωρακέναι τοιοῦτον κολοσσὸν οἷον ὁ βασιλεὺς ἰδεῖν ἔδοξεν.

<sup>2</sup> ROSCHERS Lexikon IV, Sp. 338 ff.

Haupt-Theorie nicht näher einzugehen; sie fällt auf Grund ihrer Ungereimtheit. Er hat sich durch die Lautähnlichkeit zwischen Sarapis und šar apsi täuschen lassen; letzteres war aber nie ein selbständiger Kultname. Wie es Enlils und Marduks Haupttitel šar šamê u iršitim »König des Himmels und der Erde« war, hatte Ea den Beinamen šar apsi als König der Meerestiefe, aber nirgends in der ganzen babylonischen Literatur finden wir diesen Beinamen als selbständigen Kultnamen anstatt Ea.

Übrigens ist es nicht leicht einzusehen, warum Ptolemäus, um seine Ansprüche auf die Weltherrschaft zu begründen (wie Lehmann-Haupt annimmt), gerade Ea nach Ägypten hätte einführen sollen. Er gilt in der babylonischen Religion durchwegs als der Gott der Weisheit und Magie, der Reinigungen und der Heilkunst, hat aber nirgends etwas mit der Weltherrschaft zu tun. Diese ist Marduks Spezialität und hätte Ptolemäus seine Weltherrschaft durch die Einführung eines babylonischen Kultes sichern wollen, so hätte er vermutlich Marduk eingeführt. Lehmann-Haupts Erklärung »Wer dem Vater des Marduk seine Verehrung zuwandte, konnte die Weltherrschaftsansprüche der Mardukverehrer übertrumpfen« ist ein Ausweg, um eine Hypothese zu retten, die man mit unzureichenden Mitteln mit aller Gewalt verteidigen will<sup>1</sup>.

Es ist auch sicherlich Marduk und nicht Ea gemeint, wenn Plutarch und Arrian in Verbindung mit dem Tode Alexanders des Grossen in Babylon dort einen Gott erwähnen, den sie Sarapis nennen. Plutarch erzählt (*Alexander* 73) von einer seltsamen Erscheinung, die den bevorstehenden Tod des Königs andeuten sollte. Einige Knaben, die im Königspalast spielten, sehen einen Mann in königlichem Ornat schweigend auf dem Thron sitzen. Er erklärt endlich, er sei der Messenier Dionysios, den man längere Zeit wegen eines Vergehens gefangen gehalten habe, ἄρτι δὲ αὐτῷ τὸν Σάραπιν ἐπιστάντα τοὺς δεσμοὺς ἀνεῖναι καὶ παραγαγεῖν δεῦρο, καὶ κελεῦσαι λαβόντα τῆν στολήν καὶ τὸ διδάχημα καθίσει καὶ σιωπᾶν.

Auch im anderen Fall wird Sarapis in Verbindung mit dem Tod Alexanders erwähnt (Plutarch, *Alexander* 76, Arrian, *Anab.* VII. 26). Alexanders und Seleukos' mazedonische Soldaten legten

<sup>1</sup> Vgl. KAERST, a. a. O. II<sup>2</sup>, S. 245, Anm. 1.

sich aus Unruhe über den Zustand des Königs ἐν τοῦ Σεράπιδος τῷ ἱερῷ, um von der Gottheit ein Orakel zu erhalten, ob es für den König besser wäre, sich in den Tempel tragen zu lassen und dort unter Gebeten seine Rettung abzuwarten oder nicht.

Wie der Name Sarapis in diese Schilderungen kam, deren letztere ausdrücklich die offiziellen Tagebücher die am Hofe des Königs geführt wurden, αἱ ἐφημερίδες αἱ βασιλικοί, als Quelle angibt, lässt sich schwer sagen. Wilcken<sup>1</sup> vermutet, dass die mazedonischen Soldaten, die mit Alexander den Winter 332—1 in Memphis zugebracht und dort sicherlich den im Serapeum verehrten Osorapis kennen gelernt hatten, dessen Name vielleicht schon damals zu Sarapis popularisiert worden war, bei ihrer Ankunft in Babylon diesen Gott mit Marduk identifizierten. Diese Hypothese dürfte aber kaum richtig sein, denn es ist recht unwahrscheinlich, dass Sarapis schon so früh, noch vor der starken Hervorhebung seines Kultes unter der Ptolemäerherrschaft, eine solche Bedeutung erlangt hatte, dass man ihn mit dem höchsten babylonischen Gott identifizieren konnte. Eher liegt hier ein Anachronismus vor, so dass man Sarapis erst später dazugeschrieben hat, als er ein allgemein verehrter und bekannter Gott geworden war. Jedenfalls lag es nahe, Marduk mit Osiris-Sarapis zu identifizieren, da, wie aus der vorhergehenden Darstellung zu ersehen ist, kultdramatische Riten, welche den Tod und die Auferstehung des Gottes veranschaulichten, im Gottesdienste beider vorkamen.

Da die Annahme, Sarapis sei ein nicht ägyptischer Gott, unbewiesen ist, haben wir keine Veranlassung, von der alten Theorie abzuweichen, die den Namen Sarapis aus Osiris-Apis entstanden sein lässt.<sup>2</sup> Die ägyptische Form *Wsr-hp*, sicherlich *Ušar-häpe* und in Unterägypten *Ušar-āpi* ausgesprochen, ergab die griechische Form Ὁσαραπίς, wobei man aber das erste *o* als den bestimmten Artikel auffasste und ὁ Σάραπις oder Σέραπις las.

Diese Verbindung des Osiris mit Ptahs berühmtem Stier war eine notwendige Folge der theologischen Entwicklung in Ägypten. Wie man in der religiösen Mystik, die zugleich mit dem Osiris-

<sup>1</sup> Urkunden der Ptolemäerzeit I, S. 82, 87.

<sup>2</sup> In den zweisprachigen Texten wird das ägyptische *Wsr-hp* durch Σάραπις im griechischen Text wiedergegeben, s. WILCKEN, a. a. O., S. 26.

kult entstand, Osiris und die Seele des Verstorbenen identifizierte, fasste man nun auch die Seele des heiligen Stieres analog der Menschenseele auf.<sup>1</sup> So wurde der heilige Mnevis-Stier in Hermonthis nach seinem Tod und seinem feierlichen Begräbnis als Osiris-Mnevis proklamiert, Suchos wurde zu Osiris-Suchos und der Apisstier zu Osiris-Apis. Dieser Identifizierungsprozess wurde erst im neuen Reich vollendet, seine Wurzeln reichen aber in das alte Reich zurück.

Beim Tod eines Apisstieres in Memphis wurden im ganzen Land Trauerfeiern abgehalten. Die Trauerzeit dauerte ebenso lang wie für Menschen, nämlich 70 Tage, wo die Einbalsamierung und Einhüllung der Mumie stattfand. Wahrscheinlich war auch das ganze Begräbniszeremoniell beim Tod des Apisstieres dasselbe wie bei den sog. Osirismysterien. Das ist u. a. daraus zu ersehen, dass zwei Mädchen, die Zwillinge sein mussten und daher einfach *δίδυμοι* genannt wurden, die Rollen der Isis und Nephthys spielten und 70 Tage hindurch Trauerzeremonien ausführten.<sup>2</sup> Die Apisstiere wurden in den unterirdischen Felsenkammern in dem berühmten Serapeum ausserhalb Memphis begraben, in dessen über der Erde gelegenen Tempel der Hauptkult des Osiris-Apis stattfand.

Nun behauptet aber der hervorragende Ägyptologe Sethe<sup>3</sup>, hier im Serapeum habe eine Differenzierung zwischen den in den unterirdischen Kammern verehrten Apisstieren und dem im oberen Tempel verehrten Osiris-Apis stattgefunden. Letzteren habe man mit dem *lebenden* Apisstier identifiziert; diesen habe man griechisch *Σάραπις* genannt und er sei der Prototyp des späteren hellenistischen Gottes gewesen. Dem toten Osiris-Apis habe man die griechische Namenform *Ὀσάραπις* gegeben, die von Sarapis unterschieden worden sei. — Tatsächlich kommen in griechischen Papyri aus dem Serapeum auch beide Namenformen nebeneinander vor.

Gegen Sethes Theorie hat Wilcken mehrere schwerwiegende Einwände vorgebracht. Dank den Untersuchungen Borchardts

<sup>1</sup> Zum folgenden vgl. WILCKEN, a. a. O., S. 19 ff.

<sup>2</sup> Siehe SETHE, Serapis und die sog. *κἀτοχοι* des Sarapis, Abh. d. K. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, N. F. Bd XIV, 5, Berl. 1913, S. 33 ff. WILCKEN, a. a. O. S. 46 ff.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 10 ff.



wissen wir, dass zu jeder Pyramide, die Grabkammer eines ägyptischen Königs war, ein Totentempel oder eine Grabkapelle gehörte, wo der Kult des toten Königs, dessen Mumie in der Pyramide ruhte, stattfand. Ebenso wurde über dem Grab eines jeden Apisstieres für den Kult des toten Apis ein kleiner oberirdischer Totentempel errichtet. Als man aber dann grosse unterirdische Massengräber einrichtete, die aus Gängen mit Kammern zu beiden Seiten für die verschiedenen Apisstiere bestanden, konnte man nicht für jeden einzelnen einen eigenen Totentempel bauen. Anstatt dessen wurde ein Zentralheiligtum aufgeführt, ein grosser, gemeinsamer Totentempel für alle Apisstiere. Daraus folgt aber mit Notwendigkeit, dass der grosse oberirdische Tempel im Serapeum nicht — wie Sethe glaubt — dem *lebenden* Apisstier geheiligt gewesen sein kann, sondern nur dem toten Osiris-Apis. Sonst hätte man ja auch in den Totentempeln der Pyramiden den lebenden Pharaon anstatt des toten verehrt!<sup>1</sup>

Der Kult im Tempel des Serapeum galt also Osiris-Apis, nicht dem lebendigen Apisstier. Unter diesem Osiris-Apis verstand man aber gewiss nicht den *einzelnen* Apisstier, denn der Tempel war für alle unter ihm begrabenen Apisstiere bestimmt. Osiris-Apis wurde daher zur *Abstraktion aller dieser toten Apisstiere*: die Verbindung mit Apis trat daher mehr und mehr zurück und schliesslich war der Kult des Unterweltgottes Osiris die Hauptsache. Die rein mythologischen Züge des Osiris-Apis sind auch mit denen des Osiris identisch; es ist tatsächlich kein anderer als der Unterweltgott Osiris selbst, den man in der Gestalt des Osiris-Apis verehrt.

Diese Gottheit Osiris-Apis wurde in Ägypten schon lange vor der Gründung Alexandrias an vielen Orten verehrt. Als Ptolemäus seine neue Stadt gründete, und für sie einen geeigneten Stadtgott suchte, wählte er nicht den genuinen Osiris, der zu sehr mit der altägyptischen Kultur verknüpft und dem griechischen Element des Reiches daher ziemlich fremd war, sondern Osiris-Apis, der seinem Wesen nach Osiris gleich, mit dem ägyptischen Staatskult aber nicht so verwachsen war wie jener. Durch die Einführung einer griechischen Götterstatue und ihre Verwendung

---

<sup>1</sup> WILCKEN, S. 23.

als Kultbild des Sarapis wurde noch eine Brücke vom Sarapiskult zu den Griechen geschlagen.

Sarapis ist also zweifellos seinem Wesen nach mit Osiris identisch; auch die beiden Kulte waren der Hauptsache nach gleich. Es fragt sich aber, ob sich der griechische Einfluss nicht doch weiter erstreckt hat als nur auf das Kultbild. Plutarch teilt in Verbindung mit der Gründung des Sarapiskultes unter Ptolemäus Soter mit, dieser Kult sei durch das Zusammenwirken des ägyptischen Priesters Manetho und des griechischen Exegeten Timotheos entstanden. Dieser stammte aus dem berühmten Geschlecht der Eumolpiden in Eleusis, dem die wichtigsten Ämter in den Mysterien anvertraut waren und Timotheos war höchstwahrscheinlich selbst nicht nur in die Mysterien eingeweiht, sondern auch Funktionär und daher mit den Riten und damit verknüpften Glaubensvorstellungen vollkommen vertraut. Die oft vertretene Annahme, er habe eine direkte Filiale des eleusinischen Kultes errichtet — wahrscheinlich in dem zu Alexandria gehörigen Vorort, der auch Eleusis hiess<sup>1</sup> — erscheint mir zu vorschnell, die Quellen bieten keinerlei Grundlage dafür<sup>2</sup>. Dagegen dürfte man ohne zu gewagte Hypothesen annehmen können, dass Timotheos bei der Ausbildung des ptolemäischen Sarapiskultes in synkretistischer Richtung tätig war sowie dass dadurch der ägyptische Mysterienkult in griechisch-eleusinischer Richtung beeinflusst wurde. Dieser Einfluss beschränkte sich nicht auf die Sprache und die äussere Form, sondern berührte — wie bereits gesagt wurde — auch die Grundideen.

Derselbe Timotheos war aber nicht nur bei der Hellenisierung der ägyptischen Mysterien tätig, sondern auch bei den phrygischen Attismysterien. Er hat diese eingehend studiert und wir haben ihm eine ausführliche Darstellung der pessinutischen Kultsage zu danken<sup>3</sup>. Bei Arnobius (*Adv. nat.* V, 5) heisst es

<sup>1</sup> KÖRTE, Zu den eleusinischen Mysterien, *Arch. f. Religionswiss.* XVIII, 1915, S. 120. v. WILAMOWITZ, Staat und Gesellschaft der Griechen<sup>2</sup>, S. 163 KAERST, a. a. O. II<sup>2</sup>, S. 253 ff.

<sup>2</sup> Vgl. SCHIFF in PAULY-WISSOWA V, Sp. 2340 ff., W. OTTO, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten II, S. 265, Anm. 1. DEUBNER, Bemerk. z. einigen lit. Papyri aus Oxyrhynchos, *B. d. Heidelb. Ak. Phil. hist. Kl.* X, 17, 1919 S. 10.

<sup>3</sup> HEPDING, *Attis*, S. 103 ff. Vgl. auch CUMONT, *Les religions orientales*<sup>2</sup>, S. 77.

nämlich: *Apud Timotheum, non ignobilem theologorum virum nec non apud alios aequae doctos super Magna deorum Matre superque sacris eius origo haec sita est, ex reconditis antiquitatum libris et ex intimis eruta, quemadmodum ipse scribit insinuatque, mysteriis.*

Auch in diesen Mysterien hat er zweifellos tiefe Spuren hinterlassen und das Urteil »dass er und seinesgleichen somit zu der Hellenisierung dieses ursprünglich fremden Kultes in hohem Grade beigetragen haben«<sup>1</sup> dürfte nicht allzu irreführend sein.

So können wir schwach und sporadisch einen der Wege erkennen, wo sich altorientalische und griechische Mysterienkulte begegneten. Auch auf zahllosen anderen Wegen fand diese gegenseitige Beeinflussung, deren Resultat die hellenistischen Mysterien waren, statt.

Wenn wir den Spuren der hellenistischen Mysterien nachgehen, so bietet sich uns das Bild einer langen Entwicklung, einer Entwicklung, wo die einzelnen Stadien organisch auseinander hervorgewachsen sind, wo sich aber auch die Grundauffassung langsam verschoben hat. Man hat Riten — der Kult ist ja immer äusserst konservativ — vom ältesten Stadium bis zum jüngsten beibehalten, ihre Deutung hat sich aber durchaus verändert. In Babylonien wie in Ägypten und Griechenland begegnen wir zuerst einer reinen Vegetationsmagie, wo man dem Wachstum und der Fruchtbarkeit dadurch zu neuem Leben verhelfen will, dass man Tod und Auferstehung des Vegetationsgottes imitativ darstellt. Als sich das soziale Milieu veränderte, als aus einer Ackerbaukultur eine Stadtekultur entstand, verloren die Riten nach und nach ihren magischen Vegetationscharakter. Anstatt dessen stellten sie den Kampf der Gottheit (als Repräsentant des Lebens überhaupt) gegen die bösen Todes- und Vernichtungsmächte und deren Besiegung kultdramatisch dar. Durch dieses Kultdrama will man die Fortdauer des Lebens in seinem ganzen Umfang sichern. Auf die Erlösung des einzelnen Menschen ist man auf diesem Stadium eigentlich noch nicht eingestellt; freilich ist man davon überzeugt, durch die Teilnahme am Kultdrama Vorteile (Leben, Kraft, Erfolg und Glück) zu erwerben, aber das alles — besonders in Babylonien zeigt sich das deutlich — bezieht sich ausschliesslich

---

<sup>1</sup> AXEL W. PERSSON, *Die Exegeten und Delphi*, Lund 1918, S. 81.

auf das Diesseits. In Ägypten, wo ein starkes Interesse für das Leben der Seele nach dem Tode existierte, applizierte man das Kultdrama des Gottes auf den Toten. Indem man den Leib des Toten wie den des toten Gottes behandelte, glaubte man, der Tote werde auch gleich dem Gotte auferstehen. Auch in Griechenland geht man einen Schritt über das alte Kultdrama hinaus, wenn auch auf eine andere Weise als in Ägypten. Dort verbürgte die Teilnahme an den kultdramatischen Mysterien dem einzelnen Menschen ein besseres Los im jenseitigen Leben. Es ist sehr unsicher und kaum wahrscheinlich — wenigstens haben wir keine Beweise dafür — dass der Myste in Griechenland irgendwie die Rolle des Gottes spielte und so den Mittelpunkt des Kultdramas bildete. Nur die Teilnahme und vielleicht einige Zeremonien, welche die Wiedergeburt des Mysten versinnbildlichten, gaben ihm die Gewissheit des seligen Geschicks im Jenseits. Die hellenistischen Mysterien vereinigen babylonische, ägyptische und griechische Züge. Wie dieses Ineinanderlaufen stattfand, lässt sich nur sporadisch in den Isis- und Attismysterien erkennen. Aber die hellenistischen Mysterien sind nicht nur ein altorientalisches Konglomerat. Es tritt etwas vollständig Neues hinzu, das den Schwerpunkt noch mehr verschiebt. Als der alte Stadtstaat mit seiner festen Abgrenzung verschwand und die neuen Weltreiche, wo die einzelnen Individuen jedes Gemeinschafts- und Blutsverwandtschaftsgefühl verlieren, an seine Stelle trat, entwickelte sich ein Kosmopolismus, der seinerseits einen Individualismus hervorbrachte, welcher auch die religiöse Einstellung beeinflusste. Es bestand nun kein Interesse mehr, das Leben seinem ganzen Umfange nach zu sichern, was die Hauptsache in den alten Nationalreligionen war. Anstatt dessen sehnte man sich um so mehr nach individueller Erlösung. In den hellenistischen Kultvereinigungen lebte das alte orientalische Kultdrama weiter; es hatte aber jetzt den Hauptzweck, den einzelnen Menschen von den auf ihm lastenden Eisenfesseln des Schicksals zu erlösen. Indem der Myste im Kultdrama mitwirkt und teilweise selbst die Rolle des Gottes spielt, wird er mit göttlichen Kräften erfüllt, wird ein Gott. Die Erlösung ist hier hauptsächlich diesseitig. Schon in diesem Leben soll man sich vom körperlichen Leben und allem, was dazu gehört, befreien und Unvergänglichkeit, ἀφθαρσία, erlangen. Der Myste »schaut Gott«, erhält das mytische Wissen, γνῶσις, und wird



dadurch vollständig verwandelt (μεταμορφοῦσθαι, μεταβῆλλεσθαι) oder — mit dem Ausdruck der Mithrasliturgie — als ein neuer Mensch geboren», μεταγεννηθῆναι.

Die aus Griechenland stammende Vorstellung, den Mysteren erwarte auch nach dem Tode ein besseres Los als andere, lebt noch fort, und tritt zweifellos stark hervor. Das beweist u. a. die Stelle bei Apulejus, wo die Göttin Isis Lucius verspricht: »Du wirst glücklich leben, du wirst in meinem Schutz geehrt leben; wenn du den dir zugeteilten Lebensweg zurückgelegt hast und in die Unterwelt kommst, wirst du mich in dem unterirdischen Halbrund eifrig anbeten, die ich das acherontische Dunkel erleuchte, über die stygischen Gemächer regiere und dir gnädig bin; du selbst wirst die Felder des Elysiums bebauen. Wenn du durch fleissige Dienstwilligkeit, eifriges Dienen und ausdauerndes Fasten unsere Gnade verdienst, so wisse, dass es nur mir gestattet ist, sogar dein Leben über das dir vom Schicksal bestimmte Mass hinaus zu verlängern.« Hier kommt sowohl die alte babylonische Vorstellung, wonach fleissige Teilnahme am Mysterienkult langes Leben, Erfolg und Glück auf Erden bewirkt, als auch die altgriechische, wonach den Mysteren nach dem Tode ein seliges Leben erwartet, zum Vorschein.

Die Auffassung, die Teilnahme aus Kultmysterium garantiere dem Menschen das ewige Leben und die Vereinigung mit Gott, dringt noch mehr im Christentum mit seinem vom Judentum übernommenen starken eschatologischen Einschlag durch. Denn die hellenistischen Mysterien stehen nicht am Ende der Entwicklungsreihe. Die Entwicklung schreitet im Christentum mit seinem auf hellenistischem Boden ausgebildeten Kultmysterium fort: das abendländische Christentum schlägt allerdings bald neue Wege ein, aber in der griechisch-orthodoxen Kirche lebt das ganze orientalisches-hellenistische Kulldrama noch immer weiter. Durch die Teilnahme am Mysteriengottesdienst, der das Herabsteigen des ewigen Logos auf die Erde, seinen Kampf und Tod, seine Auferstehung und den dadurch errungenen Sieg über die Todesmächte darstellt, wird der Mensch selbst von dem göttlichen, ewigen Leben erfüllt, das der Logos auf die Erde brachte. Noch heute suchen Millionen in diesem Kulldrama Hilfe gegen die Todesnot.

## Inhalt.

I. Einleitung .....	8.
II. Die babylonischen Mysterien .....	3
III. Die ägyptischen Mysterien .....	10
IV. Die hellenistischen Mysterien .....	30
	46

---











BL  
610  
.B7134  
1928

Briem, Efraim, 1890-  
Zur Frage nach dem Ursprung der  
hellenistischen Mysterien, von Efraim  
Briem. Lund, C. W. K. Gleerup, 1928.  
67 p. 25 cm. (Lunds universitets  
årsskrift. n.f., avd. 1, bd. 24, nr. 5)  
Includes bibliographical referenes.

1. Mysteries, Religious.  
2. Mythology, Greek. I. Title  
II. Series

A 041402



